MUSEUM HELVETICUM
Vol. 5 1948 Fasc. 2

# Zum Sprachunterricht an der heutigen Schule in Griechenland

Von *A. Debrunner*

Die Probleme des Sprachunterrichts sind für das heutige Griechenland bekanntlich ganz besonders schwierig. Daß die Kinder in der Schule als Sprache der Literatur, des Staates, der Kirche und des schriftlichen Verkehrs eine von der Mundart, in der sie bis dahin aufgewachsen sind, stark verschiedene Sprache lernen müssen, ist uns in der deutschen Schweiz wohlvertraut; aber in Griechenland kommt dazu die leidige Tatsache, daß die in der Schule zu lernende Hochsprache sehr weitgehend nach ihrer Schreibung und Grammatik und nach ihrem Wortschatz gar nicht feststeht. Was es bei uns an derartigen Schwankungen der Hochsprache gibt (z. B. *im Wort* oder *im Worte*, *fragte* oder *frug*), ist lächerlich gering im Vergleich zu dem, was im Neugriechischen möglich ist. Seit etwa zwei Jahrtausenden spaltet der Kampf zwischen einer am Attischen der altklassischen Zeit orientierten Form der Hochsprache und einer die nachklassische Sprachentwicklung berücksichtigenden die griechische Bildungswelt, und mit diesen beiden in etwas veränderter Gestalt noch heute lebenden Richtungen trat seit drei Jahrzehnten als dritte eine Mittelform in den Wettbewerb um die Geltung als Hochsprache ein. Nach langem, für die Schule höchst unerfreulichem Schwanken scheint nun ein gewisser Abschluß zugunsten der Volkssprache erreicht zu sein. Es fehlte aber noch eine maßgebende grammatische Darstellung; deshalb erteilte das griechische Kultus- und Erziehungsministerium am 14. Dezember 1938 einem Ausschuß den Auftrag, für den Unterricht eine Grammatik der Volkssprache (*δημοτική*), d. h. der volkstümlichen Form der modernen Hochsprache, zu verfassen. Dem Ausschuß gehörten zwei Sprachwissenschaftler (Manolis Triandaphyllidis als Präsident und Achilleus Tzartzanos, beide längst bekannt durch gediegene Arbeiten über die griechische Sprache), ein Schriftsteller und ein Gymnasialrektor an. Der Ausschuß hat schnell gearbeitet und schon 1941 das gewünschte Werk herausgebracht: *Νεοελληνική γραμματική (τῆς δημοτικῆς)* (32 und 446 Seiten). Da ich durch die Güte des Herrn Kollegen Triandaphyllidis kürzlich ein Exemplar davon erhalten habe und bei den Lesern des Museum Helveticum einiges Interesse dafür erwarten darf, möchte ich kurz darlegen, wie hier das oben skizzierte Problem behandelt ist.

In erster Linie fällt mir an dem Buch eine erstaunliche Vielseitigkeit, ja Allseitigkeit auf: Auf eine kurze Geschichte der griechischen Sprache und eine allgemeine phonetische Einleitung folgen die drei Hauptteile: I. Die Laute und Buchstaben; II. Die Worte nach Herkunft (ältere und jüngere Schichten, Lehnwörter), Bildung (Ableitung und Zusammensetzung) und Bedeutung (Bedeutungswandel; Homonyme, Paronyma, Synonyma u. a.; Personen- und Ortsnamen); III. Die Wortarten (Flexibilia mit der Flexion, Inflexibilia); dazu als Anhang ein «ortho-

graphischer Wegweiser». Ich vermute, daß es wenige moderne Sprachen gibt, die ihren Lehrern eine nach der praktischen und wissenschaftlichen Seite so vorzügliche Schulgrammatik bieten können.

Das Problem der Schulgrammatik macht sich im Neugriechischen vor allem in drei Beziehungen geltend; 1. in der Orthographie, 2. in der Ausmerzung von Formen, die nur der archaisierenden *καθαρεύουσα* angehören, 3. in der möglichsten Einschränkung von Doppelformen. Für das zweite war von jeher die Stellung zum alten Dativ das entscheidende Merkmal; in dieser neuen Grammatik ist er entsprechend dem Zustand der Volkssprache völlig ausgemerzt; er ist nur in § 521δ in fünf Zeilen wegen gewisser erstarrter Wendungen wie *ἐνόσω = ἐν ὅσῳ, τωόντι = τῷ ὄντι, φύσει, ἐν παρόδῳ* erwähnt. Auch die altgriechischen Flexionstypen *βασιλεύς, Διογένης, Ἡρακλῆς, εὐγενής* sind verschwunden; dagegen bleibt der alte Typus *πόλις* in einer Mischform zwischen Alt und Neu: *σκέψη -ης -η*, Plural *σκέψεις -εων -εις*, während ihn Thumb im Handbuch der ngr. Volkssprache nur kurz in zwei Zeilen als poetisch und kunstsprachlich erwähnt (² § 86, 1). Die völlige Beseitigung der überaus zahlreichen Wechselformen konnte nicht gelingen, da es schwerlich im Auftrag und in der Vollmacht der Kommission lag, in solchen Fällen endgültige Normen festzulegen. Aber deutlich ist das Bestreben zu erkennen, die Auswahlmöglichkeiten wenigstens einzuschränken; so sind z. B. in der Flexion der Verba contracta *ἀγαπάει, ἀγάπαγα -α(γ)ες* usw., *ἀγαπιοῦμαι, ἀγαπιοῦνταν* in die Anmerkungen verwiesen und nur *ἀγαπᾶ, ἀγαποῦσα -σες* usw., *ἀγαπιέμαι, ἀγαπιόνταν* ins Paradigma eingesetzt, *ἀγαπᾶμε* und *ἀγαπᾶν* (3. Pl.) für *-οῦμε -οῦν* nur in Anmerkungen und nur als literarisch, besonders poetisch, genannt.

Bleibt das Allerschwierigste: die Schreibung! Hier gehen die Verfasser nicht über bescheidene Ansätze zur Vereinfachung hinaus: Das Iota subscriptum wird völlig abgeschafft; da die Dative auf *-ᾳ -ῃ -ῳ* sowieso wegfielen, blieben in der Flexion nur die Konjunktivformen auf *-ῃς -ῃ, -ᾷς -ᾷ, -θῇς -θῇ* übrig, und die sind auch ohne das Iota verständlich. Aber es bleiben von weitreichenden Altertümlichkeiten doch noch genug, so vor allem die Darstellung des Lautes *i* durch *ι, η, ει, οι, υ, υι*, des *e* durch *ε* und *αι*, des *o* durch *ο* und *ω* sowie die alten drei Akzentzeichen. Wenn so das alte Vokal- und Akzentsystem im Widerspruch zur heutigen Aussprache festgehalten wird, so muß das natürlich im engsten Anschluß an das Altgriechische geschehen; aber dann ist man eben gezwungen, auch solche Wörter und Formen in dieses System einzuzwängen, die erst in nachklassischer oder byzantinischer oder neugriechischer Zeit, als der Itazismus und die Änderung der Akzentualität (von der musikalischen zur exspiratorischen) schon durchgeführt waren, lautlich umgestaltet oder neu gebildet wurden oder ihre Akzentstelle änderten. Beispiel: *καίει(ς)〉 καῖ(ς)*, *καίομεν〉 καῖμεν*, *καίετε〉 καῖτε*, *καίουνε* (für altes *καίουσιν*!)〉 *καῖνε* usw. usw.

Auch der Ausschuß ist nicht um derartige Zwitterschreibungen herumgekommen. Zum Beispiel wird der Versuch gemacht, erhaltene altgriechische Formen orthographisch intakt zu erhalten, neugebildete aber einer vereinfachten Schreib-

weise zu unterwerfen: so wird im Konjunktiv des Mediums geschrieben *κρύβωμαι κρύβωνται*, aber in der 1. Plur. *κρυβόμαστε* (wie im Indikativ!). Bekanntlich fällt heute die Flexion von *niki* (*νίκη*) und *γnosi* (*γνῶσις*) lautlich zusammen. Der Ausschuß schreibt vereinheitlichend *γνώση* wie *νίκη*, wohl aus der Auffassung heraus, daß *γnosi* eine Neubildung ist; allein: 1. *ἡ γνῶσι* als neuer Nominativ zum alten Akkusativ *τὴν γνῶσιν* wäre gewiß nicht schlimmer als *ὁ ἄντρας* zu *τὸν ἄντρα(ν)*; 2. die Durchführung des *-η* in *γνώση* und in den andern Paroxytona zieht auch die Proparoxytona *δύναμη ἀνάσταση* usw. nach sich! Zweifellos wäre *-ι* in *γνῶσι, δύναμι* usw. weniger schlimm; hat die Kommission etwa das *-η* gewählt, um das *-ι* für die Neutra zu reservieren?

Ganz absonderlich ist die Behandlung des auslautenden *-α* in den Deklinationsformen. Das *-α* der alten ersten Deklination wird bei Betonung der vorletzten Silbe durchweg als Länge behandelt, so auch im Widerspruch zum Altgriechischen in *γλώσσα μοίρα πείνα πλατεία* usw.; auch die späten Umbildungen aus der alten dritten Deklination werden in diese Norm gepreßt: *γυναίκα προίκα* u. a., obschon sie aus den alten Akkusativen *γυναῖκα(ν) προῖκα(ν)* erwachsen sind (entsprechend die maskulinen Nominative wie *ἀγώνας ἱδρῶτας* aus *ἀγῶνα(ν) ἱδρῶτα(ν)*). Und warum die verschiedene Akzentuierung *ἡ ὥρα – οἱ ὧρες*, aber *ἡ νίκη – οἱ νίκες*? Sonderbar ist auch die Überführung des alten Typus *-ᾶς -ᾶ -ᾶν* (*Θωμᾶς Λουκᾶς* usw.) in einen Typus *-άς -ᾶ -ά* nach dem Muster des Typus *καρδιά -ᾶς -ά*; ebenso die Regel, daß die Neutra vom Typus *γράμμα βῆμα* den Zirkumflex nur dann bekommen, wenn die alte Länge der Antepaenultima in der *Schrift* als Länge ersichtlich ist, also auf *η, ω* und Diphthong (*βῆμα σῶμα αἷμα*), nicht aber auf altem langem *α* und *υ* (*δράμα κύμα*). Dabei kann doch die Beibehaltung der heute sinnlosen alten Akzentzeichen nur – wenn überhaupt – damit gerechtfertigt werden, daß sie beim späteren Lernen des Altgriechischen nicht mehr neu gelernt werden müssen; daraus würde sich der Grundsatz ergeben: alle erhaltenen alten Formen werden mit ihrem alten Akzent geschrieben! Aber zwischen diesem Grundsatz und der Unmöglichkeit, neue Formen in das alte Schema zu pressen, gibt es keine Versöhnung! Es bliebe als einzige vernünftige Lösung die, daß man in der heutigen Sprache einfach die Tonsilbe durch den Akut bezeichnete; die spätere Erlernung der alten Akzente beim Lernen des Altgriechischen (das ja für die Volksschüler gar nicht in Betracht kommt!) würde höchstens unwesentlich erschwert (die alten Vokalquantitäten müssen ja ohnehin neu gelernt werden!). Diese alte Überzeugung ist mir durch diese neue Grammatik durchaus bestärkt worden. Man versteht jedenfalls sehr gut, warum der *Ὀρθογραφικὸς ὁδηγός* mehr als zwanzig Seiten beansprucht (405–428), davon sieben allein für die Frage, wie der Laut *i* zu schreiben sei. Die Akzentschwierigkeiten der oben genannten Art beginnen übrigens schon in der hellenistischen Zeit, wenn auch nur in ganz wenigen Fällen: Wie soll man das aus *ὑγίεια* kontrahierte *ὑγεια* oder *ὑγια* akzentuieren? (*ταμειον* aus *ταμιεῖον* wird man natürlich *ταμεῖον* schreiben – wenn es unbedingt sein muß.)

Anhangsweise nenne ich noch einige andere mir kürzlich zugegangene Schriften von Prof. Triandaphyllidis, die ebenfalls von wertvoller Tätigkeit des Linguisten für die Volkssprache in der heutigen griechischen Schule zeugen: 1. *Οἱ ξένες γλῶσσες καὶ ἡ ἀγωγή* (1946; 215 S.; über Erlernung von Sprachen, über Muttersprache, über den Wert von Fremdsprachen u. a.); 2. *Λεξιλογικὲς ἀσκήσεις γιὰ τὴν 5η καὶ 6η δημοτικοῦ. Βιβλίο τοῦ μαθητή* (1947; 48 S.); 3. *Παροιμιακὲς φράσεις ἀπὸ τὴν ἱστορία καὶ τὴ λογοτεχνία* («Literatur»). *Βιβλίο τοῦ δασκάλου* (1947; 103 S.).

## Storia d'una tradizione mediterranea di lingua e di cultura

### Aspetti di cultura mediterranea espressi dalle voci gemelle *finis* e *funis* e da altri nomi indicanti «giunco» e «fune»

Di *Vittorio Bertoldi*

*A Max Niedermann*

Il titolo, nel presentare *finis* e *funis* come voci gemelle, più che enunciare le premesse d'un problema, ne anticipa quasi le conclusioni. Si tende, cioè, a dimostrare qui che le due voci posson dirsi gemelle per il vincolo della parentela mediterranea. Poichè la divergenza dei suoni vocalici in due parole d'evidente analogia di struttura quali *finis* e *funis* può essere attribuita a due aspetti differenti in cui è stata trasmessa da autori latini una tradizione prelatina.

Senonchè, tale interpretazione sta in netto contrasto con quelle proposte fin qui. S'è negata[1], infatti, fin qui in generale la possibilità d'un legame tra *finis* e *funis*, ritenuti vocaboli fra loro inconciliabili tanto dal punto di vista dei suoni quanto da quello dei significati. L'uno, *finis*, è stato dai più interpretato in nesso con il verbo *figo*; l'altro, invece, *funis*, è stato comparato al sinonimo greco *θῶμιγξ*. Tuttavia, le due interpretazioni non sono apparse scevre di difficoltà agli stessi proponenti. Se non è facile conciliare *funis* con *θῶμιγξ* per i suoni (Boisacq, Hofmann), non è facile conciliare *finis* con *figo* per i significati. Poichè le testimonianze più antiche di *finis* non autorizzano a ricostruire una fase originaria legata al valore concreto di «palo conficcato nel suolo in uso come segnalimite», fase postulata a sostegno dell'ipotesi d'un nesso con il verbo *figo*[2]. Chi, come l'Ernout o il Meillet, ha ritenuto di non poter accettare nè l'una nè l'altra delle due interpretazioni s'è limitato per tutt'e due le voci, *finis* e *funis*, alla definizione, più prudente, è vero, ma meno impegnativa, di «parole d'origine incerta»[3]. Comunque il problema appare suscettibile di nuove soluzioni.

Ora, se si muove dal presupposto di un'unica tradizione prelatina affermatasi, per ragioni di cultura che devono essere chiarite, nel duplice aspetto latino *finis*

---

[1] Ad eccezione, come si vedrà in seguito, di Max Niedermann.

[2] Con la consueta precisione e larghezza di notizie Hofmann riassume nel LEW³ 502–504 i termini del problema, accennando ai varii tentativi di risolverlo e dando la preferenza all'ipotesi d'un nesso tra *finis* e *figo* (Wiedemann in Bezzenb. Beitr. 28, 76 e seg. e Bücheler, Kl. Schr. II 181 e seg. III 331). Più esitante si mostra, invece, Hofmann, LEW³ 567–568, di fronte all'interpretazione di *funis* proposta da Solmsen, *Beitr.* I 130, n. 1 ed accettata pur con qualche riserva, da Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 361 (cf. invece P. Chantrainé, *La formation des noms en grec ancien* 399) in nesso con *θῶμιγξ*.

[3] «Aucun rapprochement sûr», cf. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 363, 403; A. Ernout, *Les éléments étrusques du vocabulaire latin* in Bull. Soc. ling. Paris 30, 1929, 108.

e *funis*, il problema sta anzitutto nell'individuare il tramite linguistico atto a conciliare un aspetto con l'altro. Infatti, l'alternanza vocalica che caratterizza *finis* e *funis*, considerate come voci gemelle, è comune ad altri nomi di presunta origine prelatina passati per il tramite del latino d'Etruria.

È comune, per esempio, al nome di divinità *Libitina* attestato pure nella variante gemella *Lubitina* (Varrone, *l. l.* VI 47). Interpretato in nesso con l'etrusco *lupu-ce* «mortuus est»[4], il nome designerebbe una divinità etrusca della morte, per cui l'espressione *lucus Lubitina* (CIL I 1268), inconsueta al latino, si spiegherebbe ammettendo il tramite del latino d'Etruria.

Dal lessico si può citare l'esempio di *clupeus*, variante di *clipeus* «specie di scudo», per cui si può dimostrare con buoni argomenti l'appartenenza all'ambiente tecnico dell'Etruria. Anzitutto, il derivato *Clupearius* e *Clipearius*, che conferma l'alternanza vocalica dell'appellativo, è nome di persona d'attestazione etrusco-latina (CIE II 8352). In secondo luogo, il termine tecnico *clipeus* è attestato insieme ad un altro nome d'armatura, *balteus* «specie di cintura», che Varrone considera a sua volta come *Tuscum vocabulum*[5]. Ma l'argomento decisivo è dato dal fatto che nel tipo di scudo detto *clipeus* o *clupeus* era da vedere, secondo Diodoro XXIII 3, una moda etrusca affermatasi nell'esercito romano[6].

La stessa alternanza vocalica s'osserva infine nei due tipi *sirpiculus* e *surpiculus* «cestello intrecciato di giunco», termine tecnico o peschereccio legato al termine rurale *sirpus* «giunco» che, come si tenterà di dimostrare in seguito, appartiene in origine ai parlari indigeni della regione tirreno-tiberina e s'è affermato nell'uso latino per il tramite della classe operaia d'Etruria.

Alla luce di questi fatti[7] si è in grado pertanto di riprendere in esame la storia dei due appellativi *finis* e *funis*, senza separarli l'uno dall'altro, considerandoli cioè come due differenti episodi nella storia d'una stessa tradizione prelatina. Inoltre, riducendo in tal caso la funzione del latino a lingua di tramite, appare sotto nuova luce la corrispondenza di suoni fra il tipo tirrenico *fīnis* ed il tipo egeo σχοῖνος «giunco»[8], la quale in seno ai parlari indigeni del Mediterraneo troverebbe

---

[4] Cf. P. Kretschmer in Glotta 14, 307; Herbig in Indog. Forsch. 37, 180; A. Trombetti, *La lingua etrusca*, 1928, 32. 221; Hofmann in LEW[3] 794; Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* 546; E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 63.

[5] Ecco il testo: «*balteus masculino genere semper dicitur ut clipeus ... Sed Varro in Scauro baltea dixit et Tuscum vocabulum esse*» (Charisius, G.L.K., I 77, 5). Cf. A. Ernout, *Les éléments étrusques du vocabulaire latin* in Bull. Soc. ling. Paris 30, 1929, 113; E. Schwyzer, in Wörter u. Sachen 12, 1929, 35.

[6] Rimando al capitolo dedicato all'armamento etrusco («*Von dem Kriegswesen der Etrusker*») in Müller-Deecke, *Die Etrusker* I 365.

[7] Gli esempi di tali alternanze non sono tutti qui. Un termine quale *subulo, onis* «suonatore di flauto», che Varrone (*l. l.* VII 35) attesta espressamente per etrusco e la cui storia è legata a quella dei *tibicines* o *tubicines* ed in generale alla usanza etrusca dei *ludiones* («*more Tusco*», cf. Livio VII 2, 4), si spiega più facilmente in nesso con *sibilo* se si ammette il tramite etrusco. E sarà forse il caso di tener presente pure un nome preellenico quale πρύτανις «signore, sovrano» nei suoi rapporti, da un lato, con l'anatolico *e-priti* «satrapo» della Licia e, dall'altro, con l'etrusco *purθne* (cf. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I, 1934, 62).

[8] La preellenicità del nome di pianta σχοῖνος «giunco» (nome d'«etimologia oscura» per il Boisacq, *Dict.* 934) è dimostrabile sulla fede del toponimo anatolico Σχοινοῦς, località

conferma nella corrispondenza analoga fra il tirrenico *vīnum* ed il sinonimo egeo *οἶνος*. Tuttavia, la comparazione rimane vuota di contenuto storico finchè non sia sorretta dalla rispettiva corrispondenza nell'ordine dei significati e quindi dei valori di cultura.

Nessuna possibilità, a prima vista, di conciliare il concetto di «giunco» espresso da *σχοῖνος* con il concetto di «limite, territorio» espresso da *finis*. Eppure, a ben guardare, il legame concettuale potrebbe essere offerto da *funis*. Poichè, l'appellativo *σχοῖνος* «iuncus» da termine rurale è divenuto termine tecnico con il significato di «funis ex iunco»; passaggio di valori significativi illustrato, fra l'altro, da Plinio: «*iunco Graecos ad funes usos esse nomini* (sc. *σχοῖνος*) *credamus*» (XIX 31). L'ulteriore fase d'evoluzione semantica è segnata da *σχοίνισμα* «pars agri fune demensa et descripta». Attraverso i valori intermedi di «fune» o «funicella di giunco» *(σχοῖνος, σχοινίον)* e di «misura presa con tale fune» *(σχοινία)*, il nome del giunco nell'uso degli agrimensori poteva, dunque, passare a designare la rispettiva «parcella di terreno misurata» *(σχοίνισμα)*, sfiorando in tal modo il campo espressivo tanto di *funis* quanto di *finis*.

Evoluzione espressiva dalla fase di valori rurali a quella di valori tecnici, non limitata alla storia del solo termine *σχοῖνος*, ma comune a quella di altri termini appartenenti a varie lingue.

Spetta, infatti, a Max Niedermann[9] il merito d'aver messo in rilievo il fatto che alcuni termini indicanti «confine» o in genere «territorio» presuppongono una fase semantica iniziale legata al concetto di «corda, fune adibita come segnalimite» ecc. Dal lessico latino è citato e discusso l'esempio di *ora* «extrema pars terrarum» ecc. identificabile a *ora* «fune che serve a fermare le navi alla spiaggia» in cui il valore geografico appare subordinato a quello tecnico o nautico. Dal lessico greco il Niedermann cita inoltre l'esempio, non meno istruttivo, dell'omerico *πεῖραρ* «confine», vocabolo identificabile a *πεῖραρ* «fune». Anche in questo caso il concetto di «limite» s'è sviluppato dal concetto di «fune» adibita a misurarlo. Ma la tradizione, in questo caso, è d'origine preellenica, se il termine tecnico *πεῖραρ* «fune intrecciata[10]» è inseparabile dal termine rurale *πείρινθος* «cestone d'un

costiera della Caria, a cui l'Ellade risponde con l'identico toponimo *Σχοινοῦς* (Strabone VIII 369), località costiera nel territorio di Corinto, oggi detta con analoga allusione alla vegetazione dominante *Καλαμάκι* cioè «canneto». Ma degno di rilievo è soprattutto il tipo *Σχοινεύς*, nome d'un corso d'acqua della Beozia («... *ποταμὸς Σχοινεὺς καλεῖται ... παρὰ τοὺς σχοίνους*», Steph. Byz.), in quanto la derivazione in *-εύς*, comune agli epiteti d'Apollo *Κισσεύς* e *Τερμινθεύς* dai nomi preellenici di pianta *κισσός* e *τέρμινθος*, è caratteristica in appellativi quali *βασιλεύς, βραβεύς, ἑρμηνεύς* ecc. di provata origine egeo-anatolica (cf. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 61, 477; P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* 125 e seg.).

[9] M. Niedermann, *Zur lateinischen und griechischen Wortgeschichte* in Glotta 19, 7 e seg.

[10] La struttura in *-αρ* di *πεῖρ-αρ* rammenta quella del nome d'una pianta aromatica *βάκχαρ* che «*φύεται πλεῖστα ἐν Πόντῳ καὶ ἐν Φρυγίᾳ*» (Dioscoride I 10) da cui si estraeva l'unguento detto *βάκχαρις · μύρον Λύδιον* Esichio (per cui cf. Hofmann-Walde, LEW [3], 91. 851). Ma soprattutto la toponimia anatolica offre un numero cospicuo d'esempi in *-αρα*, quali *Βάρταρα, Θάσθαρα, Θύμβραρα, Κάνδαρα, Λάβαρα, Μόναρα, Ὄσβαρα, Πάταρα, Σόβαρα* ecc. In qualche caso è riconoscibile alla base del toponimo un appellativo preellenico da cui si può desumere un indizio intorno alla funzione significativa dell'elemento *-αρα*.

carro di campagna» di struttura tipicamente egea[11] e come tale comparabile, nella base comune *πειρ-*, al toponimo *Πειρωσσός* della Misia di struttura tipicamente anatolica[12]. E per conciliare fra loro i due significati di «fune» e di «cesto» si dovrà risalire ad una fase anteriore comune legata al concetto della materia vegetale usata per intrecciare i varii arnesi. È la vicenda di valori da rurali a tecnici che s'intravede in un'altra tradizione preellenica cui appartengono il termine nautico *κάλως* «gomena» e il termine rurale *κάλαθος* «cesto»[13]. È la vicenda che, secondo la felice intuizione di Max Niedermann, giustifica il coesistere. nel lessico latino di due termini di struttura affine quali *funus* e *finis* indicanti «fune» e «confine, territorio», i due anelli consecutivi della stessa catena semantica.

Si viene in tal modo a dare nuovo credito ad una vecchia etimologia isidoriana: «*fines dicti eo, quod agri funiculis sunt divisi*» (*Orig.* XV 14, 1).

Spostate le indagini dal terreno del latino e del greco al sostrato mediterraneo nei suoi due aspetti tirrenico ed egeo, appare particolarmente istruttiva la storia di *σχοῖνος* con la sua gamma di valori concettuali, eguale ma più completa, dal concetto di «giunco» fino a quello di «porzione di campo o di terreno misurato» attraverso il concetto intermedio di «corda di giunco in uso presso gli agrimensori»; storia istruttiva in quanto consente d'affrontare analoghi problemi ricostruttivi e nel caso nostro particolare offre forse la possibilità di colmare qualche lacuna nella storia di *finis* e di *funis*. Poiché, se per i suoni l'appellativo *fīnis* può dirsi il tipo gemello tirrenico dell'egeo *σχοῖνος* sul modello della nota coppia analoga *vīnum* e *οἶνος* (eol. *Ϝοῖνος*), per i significati l'appellativo *funis* si presenta come l'equivalente di *σχοῖνος* nel suo valore tecnico di «corda di giunco».

È lecito procedere oltre nelle ricerche e nelle congetture? Fino a qual punto si è in grado di completare, mediante fasi non attestate, il parallelismo di lingua e di cultura fra *σχοῖνος* e *finis, funis*? E più precisamente fino a qual punto dalla storia dei termini più antichi indicanti «fune» attestati dal greco o dal latino si è autorizzati a trarre qualche deduzione atta a portar luce alle prime fasi della storia di *funis*?

---

Nel toponimo *Θύμβραρα* della Lidia s'intravvede, ad esempio, il nome preellenico *θύμβρα* «satureia», specie della flora mediterranea, cosicchè l'elemento *-αρα* si presenta qui con probabile valore di collettivo. Ed analogo valore di collettivi traspare nei nomi di pianta *farfara* e *falara* (donde *falarica*) per cui rimando a *Mélanges van Ginneken*, 161 e seg. Non si può, dunque, scartare a priori l'ipotesi che nel preellenico *πεῖραρ* «fine, confine» sia da vedere il residuo egeo d'un plurale o d'un collettivo analogo a *tular* «fines» dell'Etruria.

[11] Struttura caratterizzata, cioè, dal noto elemento derivativo *-ινθος* comune agli appellativi egei *τέρμινθος, ἄψινθος, ἀσάμινθος* ecc. per cui v. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 61; Debrunner, *Griechen* in Ebert RLV IV 525; G. Pasquali in Studi ital. filol. class. 14, 1937, 64–65.

[12] La struttura del toponimo *Πειρ-ωσσός* della Misia può dirsi tipicamente anatolica sulla fede di altre formazioni in *-ωσσος* quali *Ἄλ-ωσσος* della Caria, *Ἄρν-ωσσος*, re della Misia (cf. Kretschmer, *Einleit.*, 392. 406), *Λίρφ-ωσσος* rispetto a *Λίρφυς* (cf. E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 61), come pure di *κολοσσός* e *Μολοσσός* (per cui v. E. Benveniste in Revue de philologie 1932, 118 e seg.).

[13] L'appellativo *κάλως* «gomena» è citato insieme con altri termini nautici d'origine egea da Debrunner, *Griechen* in Ebert RLV IV 526, e da E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 61; cf. pure il mio volume *Linguistica storica* 194.

S'è già accennato anzitutto al fatto che i due antichissimi nomi della «gomena», *κάλως* e *πεῖραρ*, in uso presso i marinai egei sono da considerarsi in nesso con due nomi, non meno antichi, indicanti specie di «cesti», *κάλαθος* e *πείρινθος*, in uso presso gli agricoltori egei[14]; termini rurali legati ai rispettivi termini nautici dall'idea espressa, nell'un caso, da *καλ-* e nell'altro da *πειρ-*[15].

Il primo impulso a denominazioni antiche di funi o di cesti è venuto di solito dalla materia vegetale stessa usata per intrecciarli. È noto che il nome greco d'una specie di giunco («*Spartium junceum*») *σπάρτος* è passato a designare, nella forma *σπάρτον*, una corda intrecciata di sparto, mentre nella forma *σπυρίς, -ίδος*, designa una specie di cesto giunto a Roma sotto il nome *sporta* (= acc. *σπυρίδα*) per il tramite di artigiani o mercanti d'Etruria.

Meno noto è il sinonimo di *σπάρτος* attestato in Dioscoride (IV 154 RV): «*σπάρτος ... οἱ δὲ λύγον καλοῦσιν*». Riferito più precisamente all'arbusto «*Vitex agnus castus*», il nome *λύγος* si riconnette con il verbo *λυγοῦν* «intrecciare, piegare, parlando di rami flessibili» e tale nesso, secondo Dioscoride (I 103), era vivo nella consapevolezza dei parlanti: «*λύγος δὲ ὠνόμασται διὰ τὸ περὶ τὰς ῥάβδους αὐτῆς εὔτονον*». Il nome greco *λύγος*, ispirato dall'idea d'intrecciare espressa dal verbo *λυγοῦν*, è notevole in quanto concorre a dissipare ogni incertezza intorno al sinonimo latino *vītex*[16] interpretabile in nesso con il verbo *viere* «intrecciare, piegare»

[14] L'attribuzione del termine *κάλ-αθος* «specie di cesto» alla tradizione rurale egea si fonda soprattutto sull'indizio dell'elemento derivativo *-θδος* comune a «un groupe sémantique cohérent de noms de vases ou d'objets tressés (on sait qu'un grand nombre de récipients étaient fabriqués par le vannier). Ces termes – continua P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* 367 – qui concernent une technique que les envahisseurs grecs ont, au moins en partie, empruntée, doivent pour la plupart appartenir au vocabulaire méditerranéen».

Per la struttura in *-αθος* il nome *κάλ-αθος* è comparabile non soltanto a *γύργ-αθος*, altra specie di cesto intrecciato, ma anche al toponimo egeo *Κάρπ-αθος*, *Κράπ-αθος* (per cui v. Sundwall, *Die einheimischen Namen der Lykier* 113; A. Fick, *Vorgriech. Ortsnamen* 74; E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 510).

Dai nomi della flora mediterranea si può aggiungere un termine in *-αθος* analogo a *κάλ-αθος*, il nome, cioè, d'una specie di ginestra spinosa e aromatica detta *ἀσπάλ-αθος* il cui legame alla terra e al clima dell'Egeo è attestato, non soltanto dal passo di Dioscoride che parla di «*ἀσπάλαθος .... γεννώμενος ἐν Νισύρῳ*» (I 20), che accenna cioè all'isola di Nisyros presso Creta come una delle zone caratterizzate dalla vegetazione spontanea di *ἀσπάλαθος*, ma soprattutto dal toponimo *Ἄσπαλαθίς*, isola presso le coste della Licia (Steph. Byz.).

[15] L'elemento *πειρ-* è contenuto pure alla base del toponimo *Πειρ-ήνη* nell'agro di Corinto che, se comparabile con toponimi anatolici di struttura affine, quali *Σιδήνη* della Licia e *Κισθήνη* della Misia, in cui sono riconoscibili i nomi preellenici di pianta *σίδη* «melograno», *κίσθος* «cisto», si rivela come un collettivo di valore fitogeografico. La regione costiera della Libia concorre con il toponimo affine *Κυρ-ήνη* in nesso con il nome libico di pianta *κύρα* «asfodelo» attribuito all'uso libico in Dioscoride (II 169 RV): «*ἀσφόδελος ... Ἄφροι κύρα*» (cf. *Mélanges E. Boisacq*, 1937, I 47–63).

[16] Incertezza che ha indotto Ernout-Meillet a rinunciare all'ipotesi d'un nesso con il verbo *viere* : «Les langues romanes témoignent en faveur d'un *ī*, ce qui rend improbable le rapprochement avec *viere, vītis*» (*Dict. étym.* 1116; cf. invece Walde, LEW 843). Ma l'asserzione si fonda sui dati inesatti di Meyer-Lübke, Wiener. Stud. 16, 321 e seg. e REW³ 9389, che, non tenuto conto del toscano *vítice*, dell'umbro *vídica* e di altre forme dialettali italiane che postulano una base con *ĭ* (cf. Salvioni in Rend. Istit. lomb. 49, 1022; AIS 3, 600), è costretto ad attribuire il provenzale *vizo* f. (cf. G. Stephan, *Die Bezeichnungen der Weide im Gallo-roman.* 1921, 35) all'incrocio con *vītis*. Muovono pure da *vītex* le comparazioni con il greco *ἰτέα* «salice» (cf. E. Boisacq, *Dict. étym.* 386) e con il nordico *vidja* «salice» (cf. Falk-Torp, *Norw.-dän. etym. Wörterb.* II 1375; Schrader-Nehring, *Reallex.* II 629).

a cui si ricollega pure l'appellativo *vīmen, -inis* «salice da vimini». E se l'idea espressa dai verbi *λυγοῦν* e *viere* ha dato il nome ad arbusti *λύγος* e *vītex*, nel caso di *scirpus* «giunco» da cui deriva il verbo *scirpo* «lego, intreccio con giunco», avviene l'inverso: dall'appellativo rurale al verbo tecnico.

È certo, comunque, che molti nomi di specie della flora mediterranea, come giunchi e ginestre che fin dalle epoche più remote hanno fornito nelle varie regioni del Mediterraneo il materiale da intreccio[17], hanno raggiunto il massimo della loro vitalità nell'ambiente tecnico, non di rado con la completa sommersione dell'uso nell'ambiente rurale.

Origini rurali ha certamente, per esempio, la famiglia di termini tecnici cui appartengono il greco *γέρρον* «specie di scudo intrecciato di vimini», il latino *gerrae* «*crates vimineae*» e *cerrones* «*a cratibus dicti, quod Siculi adversus Athenienses cratibus pro scutis sunt usi, quas Graeci γέρρας appellant*» (P. F. 40), come pure il greco-latino *γέρδιος-gerdius* «lavoratore d'intreccio». Ma quando si tenti di lumeggiare le oscure origini rurali della tradizione, per mezzo di precisi riferimenti a nomi di specie della flora mediterranea, s'incontrano difficoltà non lievi. A superare le quali non basta un richiamo al vago termine rurale cretese *γάρσανα· φρύγανα Κρῆτες* Esichio[18]. Poichè pretendere di chiarire l'oscuro termine tecnico *gerdius* per mezzo del cretese *γάρσανα* è voler far luce con una candela spenta. Più vicino nella struttura a *gerdius* appare il nome d'erba *cerda*. Ma è nome raro e, per di più, d'una pianta sconosciuta. Si sa soltanto che la *cerda* era una pianta medicinale e che Cassio Felice, da cui è attestato il nome, era un medico africano nativo di Cirta[19]. Non è improbabile quindi che nel nome *cerda* sia da vedere l'adattamento latino d'un termine libico indicante una specie della flora costiera libica. Della specie era medicinale la radice da cui si estraeva il «*sucum cerdae*». Ulteriori possibilità di precisazione sono da attendere soltanto dalla tradizione libico-berbera. Ed infatti i dialetti berberi conservano tuttora vivo nell'uso il nome *ẓarîl* «giunco»[20] in cui si può discernere forse la sopravvivenza d'un termine libico de|

---

D'altro lato, le forme *vétrice, vétrica, vétraca* ecc. si spiegano per intrusione dell'idea di «vetro». A dimostrarlo bastano alcune risposte degli interrogati raccolte alla carta «salcio» dell'AIS 3: *sarcio vetriolo*(640), perchè «*se róppe kom er vetro*» oppure *vétraca* o *vétrica*, perchè «*la pyanta è vitrióza*» (548), cioè «fragile come il vetro». Del resto, l'idea di «vetro» s'è infiltrata pure in alcuni derivati di *vītis* indicanti la vitalba («Clematis vitalba L.»): trent. *vedrazóne, vedrezie, svedruzie*, emil. *vedrás* di Prignano (cf. AIS 3, 615), sardo *bidrigindzu*, catal. *vidriella* ecc. (cf. REW³ 9390, 9395). Ma in questo caso la giustificazione dell'incrocio da parte dei parlanti è più ingegnosa ed inattesa. Interrogato sul contenuto espressivo della parola *svedruzia*, un agricoltore trentino ha così risposto: «La pianta è il vetro delle budella in quanto ha la virtù di pulire l'intestino, come il vetro che lo raschia, levandone ogni corpo estraneo dannoso» (cf. Pedrotti-Bertoldi, *Nomi dialett. delle piante* 94).

[17] Cf. Blümner, *Technologie der Gewerbe und Künste bei den Griechen und Römern* I 296.

[18] Qualche possibilità di togliere *γάρσανα* dal suo isolamento cretese, comparando il termine con *ἀκερσίλα· μυρσίνη Σικελοί* Esichio, ho prospettata nel mio saggio in onore di K. Jaberg dal titolo «*Contatti e conflitti di lingue nell'antico Mediterraneo*» in Zeitschr. röm. Philol. 57, 1937, 159.

[19] Cf. Wölfflin, *Die Latinität des Afrikaners Cassius Felix*, in Sitzungsber. Akad. München, 1880, 381 e seg.

[20] Cf. Fr. Beguinot, *Il berbero Nefûsi di Fassâto*, 1942, 31. 297. 322; in quanto ai suoni

giunco che in *cerda* è attestato in abito latino. Il «*sucum cerdae*» corrisponderebbe, in tal caso, all'unguento medicinale, tratto dalla radice di giunco, noto sotto il nome di «*oleum iuncinum*» (Plinio XV 30)[21]. Inoltre i dialetti berberi conservano lo stesso nome *ǧartîlt, agertil* ecc. con valore tecnico per indicare cioè una stuoia intrecciata di giunco[22].

La storia di questa tradizione in tal modo si complica in quanto coinvolge pure l'Iberia e la Sardegna. Poichè dal berbero *ǧartîlt* «stuoia di giunco» non è certo separabile nè il sardo *čerda* «stuoia, treggia» nè il sinonimo dialettale spagnolo *zarda* «tejido de mimbres» ecc. delle Asturie[23]. È vero che questi nomi dialettali della Spagna e della Sardegna indicanti arnesi rurali intrecciati di vimini o di giunchi sono stati fin qui considerati in nesso con l'appellativo *cètra, caetra* «specie di scudo» in uso presso le popolazioni dell'Iberia e della Libia (« ... *quo utuntur Afri et Hispani*», Servio, Aen. VII 732), ma è pur vero che il legame concettuale su cui si fonda l'interpretazione è costituito dalla materia vegetale adibita ad intrecciare, in epoca antica come in epoca recente, lo scudo, la stuoia od altro arnese di campagna. Interpretazione plausibile se si pensa che, secondo le varie testimonianze, la *cetra, caetra* era un tipo leggero di scudo simile alla *pelta* (Livio XXVIII 5, 11) oppure al *γέρρον* (Pausania X 20, 8), a sua volta scudo intrecciato di vimini o di giunchi (Erodoto VII 61), che la *cetra* era fatta d'un materiale tanto leggero da poter servire da zattera per attraversare i fiumi (Livio XXI 27, 5), dapprima d'uso ibero-libico (Servio, l. c.) e per il tramite iberico (Esichio) o celtiberico (Diodoro V 33) divenuta d'uso gallico e se si pensa infine che Cesare (II 33), alludendo alla popolazione gallica degli Aduatuci, parla di «*scuta ex cortice facta aut viminibus intexta*»[24].

---

si pensi al berbero *tèskart* accanto a *tiskert* in nesso con il greco *σκόρδον*, pl. *σκόρδα* (cf. Schuchardt, *Die roman. Lehnw. im Berberischen* 25).

[21] Più numerosi sono gli accenni di Dioscoride all'uso del giunco detto *σχοῖνος* quale ingrediente di unguenti medicinali. Noto per le virtù medicinali della radice (cf. «*radices cerdae*» dell'africano Cassio Felice) era la specie libica: «*σχοῖνος· ἡ μέν τις γίνεται ἐν Λιβύῃ ... χρῆσις δὲ τοῦ ἄνθους ... καὶ τῆς ῥίζης*» (I 17; cf. pure I 25. 40. 43. 45. 62).

[22] Cf. Loubignac, *Etude sur le dialecte berbère des Zayan et Aït Sgougou*, Paris 1924, 547: *agertil* «natte en palmier nain ou en halfa»; *agartil* «estera, natte en alfa» (Renisio 352); *ǧartîlt* «stuoia» (Beguinot, *Il berbero Nefûsi* 31. 260. 297).

[23] In quanto al nome sardo *čerda*, cf. Flechia in Atti R. Acc. Torino 7, 886; M. L. Wagner, *Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache*, 1921, 37. 71; in quanto al sinonimo dialettale spagnolo (Asturia) *zarda* «tejido de mimbres que se coloca sobre el llar, para abrigar la cocina, y donde se colocan las avellanas para turrar» ecc. (Rato y Hévia, 110. 125), cf. Fr. Krüger, *Gegenstandskultur Sanabrias* 95, nota 3; M. L. Wagner in Zeitschr. f. roman. Phil. 63, 196–197.

La manifattura di «stuoie», così caratteristica fra le popolazioni rurali delle regioni costiere ed insulari del Mediterraneo occidentale, è documentata da altri termini indigeni, fra cui *buda* e *matta* con i due derivati *budinarius* «lavoratore di stuoie» (Cipriano) e *mattarius* «chi si serve della stuoia per giaciglio». Altre testimonianze sono offerte dai glossari: *scirpea ... [cetrae ?] de qua mata conficitur ; scirpa quia antiqui storiis utebantur, quae de scirpo fiunt* (CGlLat. V 389, 42; 579, 30).

[24] Ecco alcuni passi notevoli riguardanti la *πέλτη (pelta)*: «*cum mille peltastis – pelta caetrae haud dissimilis est*» (Livio XXVIII 5, 11); «*caetratos, quos peltastas vocant*» (Livio XXXI 36); «*pedites caetratos misit in Africam ex Hispania*» (Livio XXI 21, 12); «*nec Numida Hispano eques par fuit nec iaculator Maurus caetrato*» (Livio XXIII 26, 11); «*Hispani caetris superpositis incubantes flumen tranavere*» (Livio XXI 27, 5); «*caetratae* [opp. *scutatae*]

Sul suolo della penisola iberica la continuità della tradizione risulta, dunque, confermata, da un lato, dalla testimonianza di Esichio che definisce *καίτρεαι* come «*ὅπλα Ἰβηρικά*» e, dall'altro, dalle sopravvivenze già citate *zarda* ecc. «arnese rurale di giunco» dei dialetti d'Asturia, a prescindere dal toponimo *Cetraria* attestato per l'Iberia (Monum. 248), che, tuttavia, identico nella struttura ai toponimi *Juncaria* e *Spartaria* pure dell'Iberia in nesso con *iuncus* e *spartus*[25], si presenta quale collettivo d'un nome di pianta *cetra*.

S'intravvede così in seno ai parlari mediterranei del settore ibero-sardo-libico una vicenda di valori significativi da «giunco» a «scudo di giunco» o «arnese di giunco», espressa dalle voci gemelle *cerda* e *cetra*, analoga a quella che nel settore egeo-ellenico del Mediterraneo è rappresentata dal greco *ἰτέα* «salice da vimini» e *ἰτέα* «specie di scudo intrecciato» oppure dal greco *σπάρτος* «specie di giunco» e *σπάρτον* «corda intrecciata di giunco»[26] e soprattutto dal preellenico *σχοῖνος* «giunco» e *σχοῖνος* «fune di giunco da misurare il terreno». Con la differenza, tuttavia, che la fase primitiva legata al valore botanico della parola nel caso dei nomi greci o preellenici è ben documentata, mentre nel caso dei termini gemelli *cerda* e *cetra* è a mala pena ricostruibile. Perciò questo tentativo di districare i primi fili dell'arruffata matassa rappresentata dalla tradizione mediterranea occidentale di *cerda* e *cetra* può forse, meglio di altri, contribuire a lumeggiare le prime fasi non attestate nella storia di *finis* e *funis*; coppie di voci, le une e le altre, dovute a differenti condizioni storiche e quindi a differenti classi sociali in cui s'è affermata nell'uso una stessa tradizione.

Fin dalle prime documentazioni il termine *funis* appare come l'equivalente latino di *σχοῖνος* nel suo valore tecnico di «*funis ex iunco*», continuando a rimanere aderente anche alle fasi successive della tradizione di *σχοῖνος*. Dalla classe degli *σχοινοπλόκοι* l'uso di *σχοῖνος* s'afferma, infatti, ben presto in quella degli agrimensori. In una sentenza d'oracolo trasmessa da Erodoto (I 66) e ricordata da Max Niedermann[27] il termine *σχοῖνος* ha il valore tecnico di «fune da misurare il terreno» e nelle tavole di Eraclea *σχοῖνος* ha valore di «unità d'agrimensura»[28]. Il termine

---

*ulterioris Hispaniae cohortes*» (Ces., *civ.* I, 39, 1); «*pugnaces commovit Iberia caetras*» (Lucano VII 232); cf. inoltre «*Mauri caetrati*», «*Numida caetratus*» ecc. in Thes. l. lat. III 116.

Per altre notizie storiche rimando soprattutto a Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord*, II 371; G. Dottin, *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, 1915, 285–286; Lippold, *Die griech. Schilde* in Münchner Archäol. Studien 1908; M. Greger, *Schildformen und Schildschmuck bei den Griechen*, Erlangen 1908.

[25] Cf. Orazio, *Epodi* 4, 3: «*Hibericis peruste funibus latus*»; Porph.: «*quia in Hiberia id est Hispania plurimum spartum nascitur*». In quanto a *Carthago Nova vel Spartaria* «*sic dicta Carthago in Hispania, quia sparti feracissimus eius ager*», cf. Plinio XXXI 94; («*Hispanum spartum*») XXIV 9; Servio, Aen. VI 843: «*apud Carthaginem Novam, quae Spartaria dicitur*».

Cf. Hübner, *Monumenta linguae Ibericae* 247. 251; *Thes. Onom.* 217.

Lo stesso concetto di collettivo in allusione alla vegetazione dominante a sparto è espresso oggi dal tipo di toponimo *Espartal* comune a varie zone della penisola hispano-lusitana.

[26] Cf. V. Hehn, *Kulturpfl. u. Haustiere*[8], 1911, 601, che ricorda ed illustra l'omerico *σπάρτα* usato per «gomena»: *καὶ δὴ δοῦρα σέσηπε νεῶν καὶ σπάρτα λέλυνται* (Il. II 135).

[27] Nello scritto già citato (Glotta 19, 7).

[28] Cf. V. Hehn, *Kulturpfl. u. Haustiere* 569.

agricolo di misura *semifunium*, attestato da Catone (*r. r.* 135), è rifatto sul modello del sinonimo greco *ἡμίσχοινον*, come allo *σχοινίον γεωμετρικόν* fa riscontro il «*funiculus mensorum*». E così sul modello greco di *σχοίνισμα* «*pars agri fune demensa*» il derivato *funiculum* assume il valore di «territorium» (CGlLat IV 520, 1), cioè «parcella di terreno ottenuta mediante precisa misurazione»[29]. Se in tal modo il termine *funis* invade il campo espressivo di *fines* «territorio», nel termine tecnico *finitores* «agrimensores ... dicti quod *fines* dividerent» (Non. 11, 22) la vicenda s'inverte: *finis* sfiora il campo espressivo di *funis*.

Legame di suoni, dunque, ma legame pure di concetti, tra *finis* e *funis*, a cui s'ispira l'etimologia isidoriana: «*fines dicti eo quod agri funiculis sunt divisi*» (*Orig.* 15, 14, 1).

Come è certo che le fasi di maggior vitalità di *σχοῖνος* «giunco» coincidono con l'affermarsi del nome di pianta in seno alla classe degli *σχοινοπλόκοι*, così è probabile che le sorti di *finis* e *funis* siano legate soprattutto a quella classe degli artigiani d'Etruria[30] a cui il latino deve il nome di un'altra manifattura di giunco cioè il termine *sporta* «cesto»[31], adattamento etrusco del greco *σπυρίδα*. Ed è pure probabile che i lavoratori di funi o di cesti dell'Etruria usassero, come gli *σχοινοπλόκοι*, specie di giunchi della regione; si servissero cioè nei loro lavori d'intreccio della più antica materia vegetale adibita, secondo le numerose testimonianze storiche[32], alla manifattura mediterranea di funi, di reti e di cesti.

In questa tradizione di cultura mediterranea è facile ora inserire la storia dei nomi mediterranei del giunco. Non si deve anzitutto muovere dalla premessa che ad ognuno dei termini botanici antichi attestati dal greco e dal latino, *σχοῖνος*, *σπάρτος*, *scirpus*, *iuncus* ecc., debba sempre corrispondere una ben determinata specie vegetale. La sistematica moderna ha rinunciato ai tentativi d'identificazione. Il termine generico *giunco*[33] si riferisce oggi a varie piante, anche fra loro non affini, aventi la caratteristica comune della vegetazione su ampie plaghe di terreno incolto e dell'utilizzazione agli stessi fini tecnici. E così nell'antichità. La valutazione delle singole specie e quindi in parte la distinzione dei nomi si fonda di solito, non tanto su caratteristiche botaniche, quanto sul vario grado d'utilità tecnica. Nell'uso ellenico il termine *σπάρτος* non si riferiva, ad esempio, probabil-

[29] Altri esempi analoghi di passagio concettuale da «corda da misurare» a «parcella di territorio misurato» in varie lingue sono messi in evidenza da M. Niedermann, l. c., p. 8.

[30] In seno all' ambiente tecnico dell' Etruria si giustifica il coesistere dei due tipi gemelli *finis* e *funis*, come s'era giustificata nello stesso ambiente la coppia *sirpus* e *surpus* nei derivati *sirpiculus* e *surpiculus* «cestello di giunco».

[31] Un altro nome di «cesto per carri di campagna», il gallico **cissio* (irland. ant. *cess* «*cesto*», cf. Vendryes in Mém. Soc. ling. Paris 19, 60 e seg.), è giunto probabilmente a Roma ridotto a *cisium* su labbra d'operai dell'Etruria (cf. Hofmann-Walde, LEW[3] 222).

[32] Cf. Blümner, *Technologie der Gewerbe und Künste bei den Griechen und Römern* I 296; G. Hegi, *Illustr. Flora v. Mittel-Europa* IV 1215; Rikli, *Das Pflanzenkleid der Mittelmeerländer*, Bern 1942, 136–138.

[33] Nella *Flora popolare italiana* di O. Penzig il termine generico *giunco* si riferisce, per esempio, alle seguenti piante: *Iuncus* articulatus, acutus, conglomeratus, effusus, maritimus; *Scirpus* acicularis, caespitosus, holoschoenus, lacustris, maritimus, mucronatus, pungens, sylvaticus; *Schoenus* nigricans, ferrugineus; *Cyperus* difformis, fuscus, glaber, longus; *Lygeum* Spartum; *Spartium* junceum; *Stipa* juncea, tenacissima.

mente ad una sola pianta[34] e, passato all'uso del latino occidentale, il termine *spartum* si prestava a designare tutt'altra pianta, la «Stipa tenacissima», cioè una specie occidentale della flora mediterranea dominante nella steppa della Spagna meridionale e dell'Africa settentrionale, ma sconosciuta all'Ellade e al dominio dell'Egeo[35]. A giudicare da molte testimonianze, l'Ellade antica ha importato, per supplire ai bisogni della sua manifattura di funi e di cesti, la «Stipa tenacissima» dall'Iberia, chiamandola alla greca *σπάρτον* ed ha imposto il proprio nome *(spartum)* agli esportatori iberici[36]. Così si spiega l'asserzione di Varrone: *«in Graecia sparti copia modo coepit esse ex Hispania»* (Gell. XVII 3, 4). E così si spiega l'intensa ripresa della vitalità del greco *σπάρτον* nel latino dell'Iberia confermata dalla rigogliosa rifioritura del nome *spartum* in lingue e dialetti della penisola iberica, compresi i dialetti baschi[37]. La vitalità del greco *σπάρτον* nelle nuove terre di colonizzazione occidentale non si limita al solo lessico, ma s'estende pure alla denominazione delle località. Come nell'Ellade un'antica città è denominata *Σπάρτα* dall'abbondare nei suoi pressi della specie vegetale detta *σπάρτος*[38], così

[34] È questa l'opinione del botanico G. Hegi, *Illustr. Flora v. Mittel-Europa* IV 1213.

[35] Cf. M. Rikli, *Das Pflanzenkleid der Mittelmeerländer*, 1942, 135.

[36] La terminologia della «Stipa tenacissima L.» nei parlari della penisola iberica può dirsi caratterizzata dal conflitto di due tradizioni invadenti: la greca, la più antica, che si ricollega al nome *σπάρτον* per il tramite massaliota, e l'araba, più recente, che si ricollega al nome *halfa (alfa)* «Stipa tenacissima» (Dozy-Engelmann 100; cf. REW³ 4002; elemento predominante della così detta «steppa d'alfa»). Ed è notevole il fatto che proprio nella Spagna il conflitto si risolva a favore, non della tradizione araba, ma di quella greca.

La Provenza, invece, con *aufo, eufo* «sparte, plante dont on fait des nattes, des cordages», *cordo d'aufo* «corde de sparte», *faire d'aufo* «travailler à la sparterie», *aufeto* «brin de sparte», *aufié, aufiero* «ouvrier, -ère, en sparterie» ecc. (Mistral) si rivela l'unica erede della tradizione araba.

In quanto all'identificazione del così detto «sparto di Spagna» per la «Stipa tenacissima», cf. Lenz, *Botanik der alten Griechen* 234; Blümner, *Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern* I 298; G. Hegi, *Illustr. Flora Mittel-Europas* IV 1213, nota 2; cf. pure l'isola d'*Espartero* con la tipica vegetazione a «Stipa tenacissima» menzionata da M. Rikli, *Das Pflanzenkleid der Mittelmeerländer*, 1942, 135.

[37] Il basco conosce la pianta sotto il nome *espartzu* «sparte, plante graminée dont on fait des cordes et en pays basque des chaussures», donde i derivati *espartzuaga* «endroit où pousse le sparte», *espartzukin* «sandalier», *espartzusare* «filet en sparte, habituellement employé aux transports en charrette ou à des bêtes de somme» (Lhande 282).

L'articolo dedicato a *spartum* nel REW³ 8122 non dà un'idea esatta dell'enorme vitalità del nome su un vasto territorio costiero del Mediterraneo occidentale, dalla Provenza alla Guascogna e alla Catalogna e, attraverso i Pirenei Baschi, alla Spagna e al Portogallo: provenz. *espart* «sparte», *espartarié* «ouvrage ou commerce de sparte», *espartié* «ouvrier en sparterie, marchand de sparterie», *espardenha* (Levy III 244), *espartilho, espardilho* ecc. «soulier de corde de sparte, chaussure des montagnards pyrénéens» (Mistral); guascone *espartegne, espartelhe* «sandale de toile à semelle de corde», *espartegnayre* «fabricant de sandales» (Palay 529); catalano *espart* «esparto», *espartar* «encordar, ensogar», *esparter, espartero* «qui treballa en espart», *espartilla* «escombreta d'espart» ecc.; spagnolo *esparto* con i derivati *espartar* «ensogar, cubrir, aforrar con esparto las vasijas de vidrio», *espardeña, esparteña* «especie de alpargata ó calzado hecho de esparto», *espartilla* «rollito manual de estera ó esparto que sirve como escobilla para limpiar las caballerías»; portogh. *esparto* con i derivati *espartal* «lugar onde cresce esparto», *espartão* «tecido de esparto», *espartenhas* f. pl. «antígo calçado de esparto» ecc.

[38] Aristofane (*Av.* 815) ha l'aria di scherzare nel congiungere il nome di *Σπάρτα* con quello dello sparto *σπάρτον*, ma forse s'atteneva all'interpretazione corrente ai suoi tempi. Comunque, v. Wilamowitz (*Pind.* 323) ricorda i giunchi dell'Eurota, in modo che il toponimo *Σπάρτη* starebbe all'appellativo *σπάρτος* come *Βάτη* dell'Attica sta a *βάτος* «rovo» oppure come *Ἄσκρα* della Beozia sta a *ἄσκρα* «specie di quercia» (su questo tipo di denomina-

nell'Iberia il centro urbano di *Carthago Nova* prende l'epiteto *Spartaria*[39] dal tipo iberico di vegetazione dominante che nella tecnica si prestava a sostituire lo sparto[40].

Quest'antico scambio di valori di lingua e di cultura tra Ellade ed Iberia ha avuto evidentemente per tramite la colonizzazione massaliota[41]. Coloni greci hanno, cioè, da un lato, importato fra le popolazioni del territorio costiero ibero-aquitanico il nome *σπάρτος, -ον*, insieme con la nozione degli usi della pianta nella manifattura di funi e di cesti[42] ed hanno esportato, d'altro lato, allo stato secco una pianta occidentale non identica allo sparto, nè affine, che prestandosi, tuttavia, ai medesimi usi tecnici soprattutto par la confezione di stuoie[43] e crescendo in più vaste dimensioni, poteva completare i bisogni dell'economia ellenica in più larga misura che non lo sparto.

Sulle differenze d'ordine botanico prevalgono, dunque, le congruenze d'ordine tecnico ed economico; prevale pertanto la tradizione greca nel latino del Mediterraneo occidentale.

Ma la rapida fortuna occidentale del greco *σπάρτον* è intimamente legata al graduale estinguersi delle tradizioni indigene ibero-tirreniche riguardanti la «Stipa tenacissima», il «lygeum spartum» e varie specie mediterranee conosciute sotto il nome generico di giunco.

Anzitutto una di tali tradizioni mediterranee è attestata dal latino *scirpus, sirpus* «giunco», termine più vitale nei suoi valori tecnici, riferito cioè ad arnesi intrecciati di giunco (*storea scirpea, scirpea* «cesta», *sirpae stercorariae, surpiculi*

---

zioni dei luoghi, cf. «*Nomina Tusca*» *in Dioscoride* in Studi Etruschi 10, 1936 e Glotta 21, 1933, 265; E. Schwyzer, *Griech. Gramm.* I 503).

[39] Dalla vegetazione con la «Stipa tenacissima», quale elemento dominante, il territorio attorno a *Carthago Nova* era chiamato *Spartarius campus* (Plinio XIX 30), poichè «*spartum ... plurimum gignitur circa Carthaginem Hispaniae: fiuntque ex eo strata rusticis eorum, ignes fecesque, calcamina et pastorum vestis*». Analoga, ma più precisa ancora, l'allusione alla veste vegetale del toponimo *Σπαρτάριον πεδίον* in Strabone III 160: « *χώραν δὲ τὴν μεσόαιαν ἔχουσι, τὴν μὲν ἀγαθὴν, τὴν δὲ σπαρτοφόρον τῆς ἀχρηστοτέρας καὶ ἑλείας σχοίνου, καλοῦσι δὲ Ἰουγκάριον πεδίον τῷ Σπαρταρίῳ, ὡς ἂν Σχοινοῦντι, καλουμένῳ πεδίῳ · τοῦτο δ' ἐστὶ μέγα καὶ ἄνυδρον, τὴν σχοινοπλοκικὴν φύον σπάρτον, ἐξαγωγὴν ἔχουσαν εἰς πάντα τόπον*».

[40] La «Stipa tenacissima», detta *spartum*, si prestava pure a sostituire lo sparto nella fabbricazione di «gomene» (cf. «*magna vis sparti ad rem nauticam conjesta*», Livio XXII 20) poichè «*spartum Hispaniae ... in aquis invictum est*» e quindi «*utile est navium armamentis*» (Plinio XIX 26). Il derivato *spartarius* era perciò in uso con il valore di «*funes vendens*» secondo testimonianze dei glossari (CGlLat. II 593, 35).

[41] È uno dei casi, questo di *σπάρτον*, più sicuri e più riccamente documentati di grecismi affermatisi nel latino della Gallia meridionale e soprattutto, data l'area di vegetazione della «Stipia tenacissima», dell' Iberia. L'abbozzo d'una storia della cultura massaliota, tracciato in «*Parola del passato*» I, 1946, 33–68, potrebbe venir così completato con un capitolo riguardante la manifattura e il mercato di funi e di cesti intrecciati per mezzo del surrogato occidentale dello sparto.

[42] Per provare la corrispondenza d'usi tra Ellade ed Iberia rammento il passo di Galeno (VI 316): *ὁ σπάρτος, ἐξ οὗ πλέκουσιν ὑποδήματα τοῖς ὑποζυγίοις*, comparandolo con il passo di Columella (VI 12, 2): *solea spartea pes bovis induitur*». In quanto al basco *esparteñ* «chaussure en sparte» ecc., cf. Schuchardt in Zeitschr. f. rom. Phil. 15, 115; G. Fahrholz, *Wohnen u. Wirtschaft im Bergland der oberen Ariège. Sach- u. Wortkundliches aus den Pyrenäen*, 1931, 135.

[43] Si pensi ai «*rustica strata sparti*» a cui accenna Plinio (XIX 26–27) alludendo a usi iberici e si pensi al «*φορμὸς σχοίνινος*» di Aristofane.

*piscarii* ecc.) che non riferito alla pianta stessa. Dall'oscillazione di forme fra *scirpus* e *sirpus*[44], come pure fra *sirpiculus* e *surpiculus* si può desumere che il termine, appartenente in origine ai parlari rurali indigeni della regione tirreno-tiberina, s'è affermato nell'uso latino per il tramite della classe operaia d'Etruria. Ma la tradizione non era forse circoscritta a questa sola regione. Un sinonimo libico affine a *sirpus* «giunco» è presupposto, infatti, dall'appellativo berbero *aselbu* «giunco»[45]. Tradizione mediterranea occidentale comune, dunque, ai due continenti[46]?

Di un'altra tradizione mediterranea, pure limitata al settore occidentale, s'è tentato qui di ricostruire un'analoga vicenda di valori significativi: da «giunco» ad «arnese intrecciato di giunco». È la vicenda espressa dal regionalismo *cetra (caetra)* e *cerda* attestato dal latino del Mediterraneo occidentale. Il valore originario della tradizione è ricostruibile, infatti, in base al nome libico *cerda* comparato al berbero *žartîl* «giunco», da un lato, e al toponimo iberico *Cetraria*, dall'altro, a sua volta lumeggiato da *Juncaria* del latino d'Iberia, collettivo di *iuncus*, mentre i valori tecnici successivi sono ricostruibili sulla fede dell'antico termine *cetra*, *caetra* «specie di scudo leggero intrecciato di giunchi» in uso presso le genti della Mauretania, della Numidia e dell'Iberia, termine sopravvissuto in una tipica frammentarietà di relitti indicanti «arnesi rurali intrecciati» nei dialetti del settore libico-sardo-iberico (berbero *ažerθil* «stuoia di giunco», sardo *čerda* «stuoia per carri di campagna», astur. *zarda* «tejido de mimbres» ecc.).

Limitata nelle sopravvivenze al solo settore sardo-libico appare invece la tradizione rappresentata da una concordanza di relitti, non meno notevole e finora sfuggita all'attenzione, cioè fra il berbero *tsennît* «Lygeum Spartum» (donde *tsunnît*, *tsunît* «cesto intrecciato» e *asennaz* «specie di cesto usato nella pesca»[47]) e il sardo *tsónni*, *tsónnia*, *tsinníga* ecc. «Lygeum-Spartum»[48]. E come fra la gente

[44] Secondo Pauli, *Altital. Forsch.* III 175 (cf. Walde, LEW 687; A. Ernout, *Les éléments dialectaux du vocabulaire latin* 61), l'oscillazione consonantica *sc-* e *s-* è indice di origine etrusca. Ma, più che d'«origine etrusca», sarà il caso di parlare di «appartenenza alla tradizione indigena tirrenica e di tramite etrusco» (cf. V. Bertoldi, *Linguistica storica. Questioni di metodo* 194–195).

[45] Cf. E. Destaing, *Dict. franç.-berbère* 185; Laoust, *Mots et choses berbères* 484.

[46] E sarà prudente fermarsi a questa domanda, senza cedere alla tentazione d'estendere il paragone ai nomi del famoso silfio cirenaico attestati da *σίλφιον* e da *sirpe* in veste greca e latina (cf. H. Schuchardt, *Die roman. Lehnwörter im Berber*, 1918, 16), pur osservando che ancor più vicina al berbero *aselbu* appare la variante *σέλπον· σίλφιον* attestata da Esichio e che *sirpicus* è presupposto tanto dal termine tecnico *sirpiculus* «cestello di giunco» in nesso con *sirpus* «giunco» quanto dal termine medicinale *lac sirpicium* «succo di silfio» (donde *lasserpicium* ecc.) in nesso con *sirpe* «silfio».

[47] Cf. E. Destaing, *Dict. français-berbère (dial. des Beni-snous)*, Paris 1914, 77. 238; Fr. Beguinot, *Il berbero Nefûsi di Fassâto*, Roma 1942, 38. 223. 237.

[48] Documentato dal condaghe di San Pietro di Silki (425) nella forma *sas thinnigas* e da quello di San Nicola di Trullas (318) nella forma derivata *thinnigariu*, il nome è tuttora vivo nei dialetti del Nuorese, del Logudorese e del Campidanese. Alla vecchia forma *thinnigariu* corrisponde oggi il logud. *tinnigàrdzu* «giuncheto», come a *thinnigas*, attestata dal condaghe, corrisponde il nome di località *Zinnigas* presso Siliqua (cf. M. L. Wagner, *Histor. Lautlehre des Sardischen*, 1941, 114; O. Penzig, *Flora popol. ital.* I 286).

Senza aver conoscenza dei corrispondenti sinonimi berberi, il Wagner con mirabile fiuto linguistico guidato unicamente dall'indizio di alcune caratteristiche nei suoni, ha assegnato

rurale della Sardegna la specie di giunco marino detta *tsónni* ecc. è ancor oggi usata come materiale d'intreccio soprattutto per corde da legare le viti, così fra le popolazioni berbere la stessa specie serve per la manifattura di cesti, stuoie e corde[49]. Concordanza di nomi fra Libia e Sardegna, confermata da usi nell'economia rurale comuni alle due regioni, che viene, dunque, ad aggiungersi, se non erro, alle altre concordanze di sostrato sardo-libiche già messe in rilievo riguardanti specie occidentali della flora mediterranea.

Ma per il problema di *finis* e *funis* è particolarmente notevole il nome basco del giunco *inhi*, *ihi* che presuppone una base iberica **ini*[50], mettendo quindi in grado di ricostruire per il «giunco» una tradizione occidentale avente nel sinonimo σχοῖνος il corrispondente affine del settore orientale del Mediterraneo. Il basco partecipa, dunque, alla storia dei nomi del giunco nell'Iberia mediante due fasi successive caratteristiche: la fase iberica di cui è espressione il nome *inhi*, *ihi* e la fase, diremo così, ibero-ellenica di cui è espressione il sinonimo *espartzu*. Se con quest'ultimo appellativo, unito al verbo *espartzatu* «tresser de joncs, natter», il basco si rivela partecipe dell'antica corrente di cultura greca espressa da σπάρτος, con l'appellativo *inhi*, *ihi* «jonc», unito al verbo *ihiztatu* «garnir de joncs» (Lhande), il basco aderisce tenacemente ad una tradizione mediterranea di cui σχοῖνος «giunco» è l'equivalente egeo.

Residui, dunque, tutti questi, di tradizioni mediterranee non del tutto sommerse con l'espandersi del greco σπάρτον verso il territorio ibero-aquitanico per il tramite della cultura massaliota. Residui di varia età ed estensione, gli uni limitati al settore occidentale del Mediterraneo, ma comuni a tutt'e due i continenti africano ed europeo (berbero *aselbu* e lat. *sirpus*; libico *cerda* e iber. *cetra*; berbero *tsunnît* e sardo *tsonni*), gli altri accennanti ad una tradizione comune ai parlari indigeni dell'intera Europa mediterranea (iber. **ini*, tirren. *fīnis*, egeo σχοῖνος), tutti aventi la caratteristica di confermare la gamma di valori significativi da «giunco» a «fune di giunco» ecc. noti dalla storia, meno lacunosa, di σχοῖνος che

questi nomi sardi del «Lygeum Spartum» al gruppo di elementi prelatini di sospetta appartenenza al sostrato sardo-libico (cf. pure Wagner in Arch. Roman. 15, 20 e in Vox. Roman. 7, 1944, 317–318).

[49] Secondo Fr. Beguinot, *Il berbero Nefûsi* 237, sotto il nome *tsennît* le popolazioni berbere del Gebel Nefûsa intendono una specie di giunco adibita «per corde, stuoie ecc. (Lygeum Spartum)», mentre S. Vacca-Concas, *Manuale della fauna e della flora popolare sarda*, Cagliari 1916, 212, così descrive la stessa specie vegetale, detta *tsonni*: «pianta delle steppe della regione mediterranea, compresa la Sardegna, assai usata come materiale d'intreccio. In certe parti dell' isola, dove abbonda, è usata dai contadini per fare delle funi».

[50] Cf. Lacoizqueta, *Diccion. de los nombres euskaros de las plantas*, Pamplona 1888, 168: *iña*, *ihia* «juncus»; *inhi*, *ihi* «jonc» (Lhande 495. 514); H. Schuchardt, *Baskisch-hamitische Wortvergleichungen* in Revue intern. ét. basques 7, 1913, 18; W. Meyer-Lübke, *La desaparición de la n intersilábica en vascuense* in Revue intern. ét. basques 15, 1924, 226 e seg., che parte per *ihi*, *iña*, *inhi* «giunco» da una forma primitiva **ini*, come per *sui*, *suhi* oppure per *mihi*, *mii* dalle forme primitive **suni* e **mini* (cf. basco *garau*, *gathea*, *koroa* ecc. dal latino *granum*, *catena*, *corona* ecc.).

Dalla forma *iña* «junco» s'è tratto il collettivo tipicamente basco *iñadi* «juncal» (Azkue I 398. 411), comune, ad esempio, a *othadi* «lieu peuplé d'ajoncs» in nesso con *otha* «Ulex europaeus», come pure al termine tecnico delle miniere *gangadia* (Plinio XXXIII 72), per cui v. Romanica Helvetica 20, 231–232.

con i derivati *σχοίνισμα* «pars agri fune demensa» e *σχοινίζω* «fune metior, finio» raccoglie in sè gli sviluppi concettuali predominanti in *funis* e *finis*.

Al Bréal[51] rimane, comunque, il merito d'aver indicato la buona via alle ricerche mediante il richiamo a *σχοῖνος*, ma soprattutto a Max Niedermann quello d'aver lumeggiato con larghezza d'esempi la vicenda concettuale da «fune» a «territorio misurato con la fune» atta a giustificare il legame storico tra le due voci gemelle *finis* e *funis*. Voci gemelle, sì, ma per il vincolo della parentela mediterranea.

[51] Bréal in Mém. Soc. linguist. 15, 137.

# Ilias B: Meuterei oder Versuchung?

Von *Franz Lämmli*

Da dem zweiten Buch der Ilias vielleicht eine Art Schlüsselstellung für das Verständnis unserer Ilias zukommt[1], soll hier versucht werden, in einem neuen Ansatz über die Ergebnisse der letzten Arbeit hinauszugelangen: Peter Von der Mühll, *Die Diapeira im B der Ilias*[2] wird dabei überall vorausgesetzt.

Einig bin ich mit dem Verfasser in der Annahme der 'Überdichtung': eine fremde, ziemlich plumpe Hand (B) hat die ebenso feinen wie kraftvollen Linien jenes Meisters, der schon im *A* gespannte Straffung mit lebendig quellendem Reichtum zu vereinen wußte, nachgezogen; dabei wurde der Strich oft «dick und vag» (Von der Mühll 199 zu 56ff.). Natürlich war es dem Bearbeiter darum zu tun, die Vorlage zu verbessern und zu bereichern; doch was er neu hinzugetan hat, die Diapeira, gemahnt an die einstigen 'Eselsohren Berninis' am Pantheon. Nur ist in der Dichtung die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes bedeutend schwieriger.

Daß die Diapeira und die beiden Nestor-Reden fremde Zutat sind, erweist sich zunächst darin, daß alles, was mit ihnen zusammenhängt, und nur das, was mit ihnen zusammenhängt, nicht bloß aller dichterischen Qualitäten entbehrt, sondern nur allzu oft schief gedacht und schief gesagt ist; nur da nehmen wir Anstoß, und da häufen sich die Anstöße. Bemerkenswert ist schon die Hilflosigkeit, mit der der neue Gedanke eingeführt wird (72ff.). Auch wenn wir berücksichtigen, daß der Übergang vom Rezipierten zum selbst Konzipierten besondere Schwierigkeiten macht, wie jeder sich in einem freien Vortrag mit größeren Zitaten leicht überzeugen kann, ist doch die Feststellung unabweisbar und für die Beurteilung alles Folgenden festzuhalten, daß wir es hier nicht mit dem großen Dichter, ja überhaupt nicht mit einem Dichter zu tun haben. B ist keine respektable Größe, wir dürfen rücksichtslos mit ihm ins Gericht gehen, ja wir müssen es, weil wir es Homer schuldig sind, den er uns verdorben hat.

Die Diapeira kann auch – abgesehen von der mangelnden Verankerung in dem

---

[1] So F. Jacoby brieflich 1938.

[2] Mus. Helv. 3, 1946, 197ff. – Es war für mich eine große Freude, nach dem Dutzend Jahren, die seit meinem Abgang von der Universität verflossen sind, mich wieder einmal von meinem verehrten Lehrer belehren und zu eigener Arbeit anregen zu lassen. Von ihm habe ich den Glauben, daß in gewählten Worten vorgetragene geistreiche Gedankengänge weniger Pietät und Verständnis für Dichtung verraten als die unscheinbare, selbstlose Arbeit, die sich das Werk aufmerksam zu eigen macht, die Qualitätsempfindung schärft und so den Gips vom Echten zu entfernen vermag.

ihr vorausgehenden Geschehen – deswegen nicht ursprünglich sein, weil in der Folge überhaupt nicht mehr mit ihr gerechnet wird. Odysseus weiß 170f. nichts davon, daß Agamemnons Rede nur πειρᾶσθαι war und daß er im Zusammenhang damit eine Aufgabe (ἐρητύειν) bekommen hatte. So wenig wie 180 Athene ihn, erinnert er demgemäß 190 die Führer daran[3]. Die Gemeinen klärt er 200ff. nicht darüber auf, daß das φεύγωμεν (140) nicht ernstgemeint, sondern eben πεῖρα war. Auch 284ff. holt er dies nicht nach, ebenso wenig wie nachher Agamemnon selbst (370ff.) endgültig aufklärt und abrechnet mit den 'zu leicht Befundenen' (193). Dazu kommt, daß 222f. unverständlich oder mißverständlich wäre, wenn sich die Diapeira zwischen den Grund zu dieser Erbitterung (die Ereignisse des *A*) und ihre Feststellung geschoben hätte. Zenodot hat offenbar ganz richtig empfunden, daß das Interesse der Leute und damit auch das des Thersites nach der πεῖρα sich ganz andern Dingen hätte zuwenden müssen: Warum hast du, Odysseus, uns nicht der Aufforderung unseres obersten Heerführers Folge leisten lassen?

Allen diesen Schwierigkeiten können wir nur begegnen mit der Annahme, daß die Diapeira nachträglich eingefügt wurde und daß ihr Erfinder, auch darin ein Stümper, auf halbem Weg stehen blieb, indem er es nicht wagte, das Stück konsequent nach den Forderungen des neuen Gedankens bis zu Ende umzubauen (Von der Mühll 202). Diese Annahme verpflichtet uns natürlich, so weit möglich eine Rekonstruktion der ursprünglichen Dichtung zu versuchen und die Gründe und Absichten ihres Bearbeiters aufzuspüren.

Was die alte Dichtung betrifft, kann ich heute an eine ursprüngliche Kampfparänese Agamemnons nicht mehr glauben. Erstens finde ich in der πεῖρα-Rede (110ff.) keine Verse[4], die ich eher dem Original als dem Vorstellungskreis von B zuweisen, also als Rest einer ältern Rede Agamemnons betrachten möchte[5]. Auch brauchen wir, wenn unser provisorisches Urteil über die Fähigkeiten von B richtig ist, nicht (mit Von der Mühll 201) anzunehmen, daß eine von Anfang an auf πεῖρα angelegte, frei erfundene Rede besser hätte ausfallen müssen. Zweitens ist es für mich undenkbar, daß eine Rede Agamemnons, die in die Aufforderung zum Kampfe mündete, von der Masse ohne weiteres durch Davonlaufen beantwortet werden konnte, nur weil in ihr vielleicht ein paar ungeschickte, leicht

[3] Was Von der Mühll 203f. zu der von B vorgenommenen künstlichen Unterscheidung der hier genannten Führer von den Geronten ausführt, ist vortrefflich. B, der nicht vollständig umbauen mochte, hatte ein Interesse daran, den Kreis der Eingeweihten hinterher möglichst klein erscheinen zu lassen. Köstlich, wie er 194 das, was er selbst dem Hörer zu sagen hat («*sie* hatten nämlich nicht alle gehört...»), dem Odysseus in den Mund legt («wir haben...»). So spricht der gleiche, der Agamemnon das berüchtigte ἦ θέμις ἐστί (73; dazu Von der Mühll 200) vortragen und sich selbst zweimal durch Agamemnon loben läßt (55 und 370ff.; vgl. u. S. 86 und S. 94).

[4] 119ff. und 134ff. kämen in Betracht.

[5] Sollte der zum Kampf aufrufende Agamemnon (vielleicht neben dem Traumbericht) wirklich von verfaulten Schiffen und morschen Tauen gesprochen haben! Ich denke, es ist diese Vorstellung eher einem Kalkül von B entsprungen, der sich auch die Heereszählung mit der doppelten Rechnungsweise und dem etwas bizarren οἰνοχοεύειν ausgedacht hat und zu dessen Requisiten übrigens die Frauen und Kinder zu gehören scheinen (136f.; vgl. u. S. 94 und Anm. 45 zu 289f. und 337f.).

zu vermeidende Argumente vorkamen, die ebenso gut den Entschluß begründen mochten, das ganze Unternehmen aufzugeben[6]. Die Handlungsweise des Heeres schiene mir dann für homerische Dichtung unmotiviert, und die Rede wäre, als ein Muster für verfehlte Psychagogie ('Hereinfall': Von der Mühll 207), doch ein bedenkliches Unikum. Drittens ist es für mich ebenso undenkbar, daß dann Thersites wirklich die (vorhin als Motivierung vermißte!) Aufforderung an die Versammelten richtet (*οἴκαδέ περ σὺν νηυσὶ νεώμεθα* 236), worauf – nichts geschieht! Das scheint mir mit homerischer Technik und mit der Ökonomie des Stücks unvereinbar. Bei Homer kann ich mir weder denken, daß die amorphe Masse ohne ein besonderes befeuerndes Wort (Imperativ, Coniunctivus adhortativus) sich zu einer so bedeutsamen Tat wie der *φυγή* in Bewegung setzen läßt, noch umgekehrt, daß der Dramatiker, der er ist (Howald; zum Begriff vgl. Staigers *Poetik*) und dessen Handlungsablauf sich durch das jeweilige Maximum an Wirkung oft fast im Voraus berechnen läßt[7], eine solche Adhortatio an einem andern Ort setzt, um sie dann ganz wirkungslos im Leeren verpuffen zu lassen.

Daraus ergeben sich zwei Folgerungen: 1. Agamemnon kam gar nicht dazu, die geplante Rede zu halten. 2. Es war Thersites, der ihm zuvorkam, und Thersites hat mit seinen Worten die *φυγή* ausgelöst (so schon Leaf). Mit dieser Annahme ergibt sich auch von selbst die Erfüllung eines idealen Postulats: Nun ist die *φυγή*, durch einen den Achill des *A* mimenden Thersites herbeigeführt, ganz anders die Folge dessen, was dort zwischen Agamemnon und Achill geschah, als wenn nur ungeschickte Hinweise der Paränese auf das traurige Fazit einer jahrelangen Belagerung von Troia sie bewirken würden.

Um seinen Fund, die Diapeira, einzuführen, hat B die Ratssitzung hinzugefügt (53ff.). Durch sie sollen die Geronten, aber auch die Hörer, in seinen Plan eingeweiht werden. Wenn wir diesen wirklich im Sinn von B verstehen wollen, ist es unerläßlich, die Verse 72 (*ἀλλ' ἄγετ', αἴ κέν πως θωρήξομεν υἷας Ἀχαιῶν*) und 73 (*πρῶτα δ' ἐγὼν ἔπεσιν πειρήσομαι*) aufs schärfste zu trennen. Gewiß ist es richtig, aus 72 herauszulesen, es sei schwierig, die Griechen zu neuem, frischem Kampf zu bringen[8], und somit dürfen wir auch übersetzen: «Wir wollen versuchen, die Achäer zu den Waffen zu rufen» (Von der Mühll 200). Aber dieses ⟨*πειρᾶσθαι*⟩ *αἰ* ist in keiner Weise identisch mit der 73 gemeinten *πεῖρα* (*τῶν ἀνδρῶν*): Ich will ⟨sie⟩ auf die Probe stellen, nämlich *εἰ* (oder *οἵτινες*) *κακοὶ ἦ* (oder *οἵτινες*) *ἐσθ-*

---

[6] Ebenso wenig kann ich mir denken, daß die Reaktion schon im Anschluß an diese Argumente erfolgte, so daß Agamemnon gar nicht hätte zu Ende sprechen können.

[7] Ich denke etwa an das *ε*, wo die Berechnung des Optimum und Maximum an Wirkung in der Komposition so handgreiflich ist wie bei einem Cäsar von Arx. Übrigens urteilt auch Von der Mühll selbst nach dem Kriterium Gradlinigkeit und Einfachheit des dramatischen Ablaufs, etwa wenn er (207) die Doppelspurigkeit der zweiten Nestor-Rede zum *μίμνετε* des Odysseus von vornherein ablehnt. Von der Mühll danke ich es auch (205 Anm. 4!), daß ich unter Berufung auf die Odyssee Forderungen für die Ilias aufzustellen wage.

[8] So auch Von der Mühll 199; vgl. *B* 401 (gegen *A* 491f. gehalten). *Γ* 112. *Λ* 172. Freilich dürfte der alte Text vor der Thersites-Rede kaum auf diese ungünstige Stimmung hingewiesen haben, so daß der Rückschlag wie ein Blitz aus heiterm Himmel einfiel.

λοί εἰσιν[9]. Wir dürfen den Versuch, von dem in 72 die Rede ist, nicht mit der (damit noch keineswegs gesetzten) Versuchung (73) zusammenwerfen[10]. Daß dies verkehrt wäre, beweist B selbst, indem er 193 (*νῦν μὲν πειρᾶται, τάχα δ' ἴψεται υἷας Ἀχαιῶν*) sein *πειρήσομαι* authentisch in unserm Sinn interpretiert. Freilich erweist es sich hier schon als charakteristisch für seine Ausdrucksfähigkeit, daß man erst auf Umwegen erfährt, was er mit seinen Worten meint.

Bei dieser Auffassung behält *πρῶτα* (73) die gleiche Bedeutung wie *πρῶτον* in 53; es heißt beidemal 'vorgängig'. Das *θωρήσσειν*, das ja gewiß einmal wird geleistet werden müssen, wird mit *ἀλλ' ἄγετ' αἴ κέν πως θωρήξομεν υἷας Ἀχαιῶν* zunächst ungeduldig auf die Seite geschoben; für B, der auf seine Erfindung, die *πεῖρα* stolz ist (*πυκινὴ βουλή* 55), ist es ja vergleichsweise uninteressant. «Vorher will ich die Leute auf die Probe stellen.»

Warum aber soll der Plan 'klug' sein, vorgängig[11] dem Handeln die Leute zu versuchen? Zeigen nicht die darauf folgenden Ereignisse nur allzu deutlich, daß die *πεῖρα* nicht Klugheit, sondern Wahnwitz war und die Griechen an den Rand der Katastrophe führte? Die Lösung kommt uns von der Erkenntnis, daß der Begriff *πυκινὴ βουλή* hier nicht objektive Gültigkeit beanspruchen darf. 'Klug' ist die *πεῖρα* nicht von Agamemnon aus betrachtet im Hinblick auf seine Situation, sondern 'klug' in den Augen von B im Blick auf das homerische Original, das ihm mißfiel. Dort fand er die *φυγή* (vgl. 453f.), als offene Meuterei der Masse, die ihren Führer wirklich zum *ἐλέγχιστος* (284/5) machte. Denn gibt es für den Führer eine vernichtendere Tatsache, als daß die Untergebenen nicht mehr auf ihn hören wollen (von uns im ursprünglichen Wortsinn verstanden!), sondern ihrem gemeinsten Repräsentanten folgen! B hielt es für einen hervorragenden Einfall, die schroffe Härte dieser Meuterei zu mildern, indem er die (durch die Vorlage gegebene[12]) *φυγή* (oder besser: den Versuch dazu) zu etwas durch Agamemnon bewußt und planmäßig Provoziertem und damit Sinnvollem umgestaltete, wenn er an Stelle der Meuterei die Versuchung mit ihren möglichen Folgen setzte[13].

Bei dieser Szenenführung konnte B zumindest Agamemnon von jeder Schuld

---

[9] Letztere Worte sind den Versen 365f. entnommen; wir stellen damit fest, daß die eigentliche *πεῖρα* motivisch identisch ist mit jener Vorbereitung der Katalogeindichtung in der zweiten Nestor-Rede, wo B den nach seiner Meinung so fruchtbaren Gedanken bereits zum zweiten Mal in Szene setzt. Vgl. dazu die wichtige Bemerkung bei Von der Mühll (206 mit Anm. 4), der von einer «kuriosen Vorliebe fürs *πειρᾶσθαι*» spricht. Wir werden unten darauf zurückkommen.

[10] Ungenau also Von der Mühll 200: «Die *πεῖρα*, ob das Heer sich zum Kampf rüsten lasse». Die eigentliche *πεῖρα* als 'Versuchung' soll vom Hörer als Selbstzweck begriffen werden; sie soll herausbringen, was das Heer als ganzes, beziehungsweise seine Teile oder die einzelnen (darum *εἰ* oder *οἵτινες*) taugen.

[11] Streng genommen führt ja auch wirklich das zur *πεῖρα* gehörige *ἐρητύειν* (75) noch nicht zur Paränese, sondern bloß an den Ausgangspunkt zurück, wie das *μίμνετε* des Odysseus (299. 331) mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigt.

[12] Darum also wird bei B «ohne weiteres vorausgesetzt, daß die Probe einen negativen Erfolg hat» (Von der Mühll 200): er buchstabiert eben rückwärts! Er suchte eine 'schickliche' Motivierung für die Flucht und erfand dafür einen 'Plan', der 'ausgeklügelt' wirken *mußte*.

[13] So im wesentlichen schon Von der Mühll 207.

entlasten. Er stellt ja nicht nur mit der *πεῖρα* ein (für B) durchaus sinnvolles Experiment an; er hat auch mit einem Auftrag an die Geronten rechtzeitig die nötigen Sicherungen gegen unerwünschte Folgen eingesetzt: *ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος ἐρητύειν ἐπέεσσιν* (75). Also würde die ganze Schuld auf die Geronten fallen, die im entscheidenden Augenblick versagten und es, ungeachtet ihres Auftrags tatenlos, zur *φυγή* kommen ließen? Ich denke, es ist Absicht, wenn B dies festzustellen 'vergißt': auch sie sollen nicht als schuldig erscheinen. Der Hörer soll nach der Meinung von B zufrieden sein mit dem, was nachträglich von zweien der im Rate Anwesenden getan wird, von Odysseus und von Nestor.

Hier zeigte sich nun eine Eigentümlichkeit von B: seine Trägheit im Erfinden neuer Szenen. Er dürfte seinen Einfall mit der *πεῖρα* auch deswegen für besonders klug gehalten haben, weil er ihm die Durchführung mit denkbar einfachen Mitteln gestattete. Er gedachte nämlich das *ἐρητύειν* durch Odysseus, das er ja fixfertig aus dem Original übernehmen konnte, für das *ἐρητύειν* durch die Geronten gelten zu lassen[14], obwohl es damit bei Homer eine ganz andere Bewandtnis hatte. Dort sah Odysseus aus eigenem (oder göttlichem) Antrieb zum Rechten, bei B sollte er (wie alle andern Geronten!) es tun, weil es ihm von Agamemnon so aufgetragen ist. Aber das focht B wenig an; er nahm sich nicht einmal die Mühe, den Odysseus an diesen Auftrag sich erinnern zu lassen. Auch daran soll der Hörer keinen Anstoß nehmen, daß Odysseus erst nach längerer Verblüffung (wie im Original verständlich) und darum eigentlich für die Situation bei B zu spät eingreift; wo wir sogar das noch später erfolgende Auftreten Nestors mit seiner zweiten, von B erfundenen Rede (336ff.), wie Von der Mühll (207 Anm. 3) richtig vermutet, als Erfüllung des *ἐρητύειν*-Auftrags betrachten sollen! Schließlich wird dem Leser durch die Trägheit von B, der nach Möglichkeit das alte Material verwendet, ja noch mehr zugemutet: Er soll sich nicht daran stoßen, daß die *πεῖρα* sich unmerklich (in der Substanz der alten Dichtung) verliert, ohne daß ihr irgendwelche Folge gegeben (*τάχα δ' ἴψεται νῖας Ἀχαιῶν*!) oder auch nur eine Bilanz gezogen würde!

Kehren wir nun zur Ratsversammlung zurück, um von hier aus die ganzen Partien kurz durchzubesprechen. Nachdem Agamemnon den Geronten seinen Plan erklärt und ihnen den damit zusammenhängenden Auftrag erteilt hat, erwarten wir vielleicht, daß diese (etwa durch den Mund eines Vertreters) ihre Bereitschaft erklären. Nach dem Gesagten kann es uns freilich nicht verwundern, wenn B seinen

---

[14] Einen Augenblick möchte man meinen, B hätte, wenn er schon mit möglichst wenig Änderungen auskommen wollte, Agamemnon seine Absicht von Anbeginn nicht dem ganzen Gerontenrat, sondern eben nur dem einen Odysseus mitteilen lassen sollen samt der zugehörigen Aufforderung. Nach hinten hätte dann freilich der Anschluß an das Original besser geklappt; aber die Idee der *πεῖρα* ließ diese Lösung nicht zu. Da der Versuch überall fehlschlagen konnte, mußten *mehrere* Mitarbeiter bestimmt werden, die, über das ganze Heer verteilt, durch ihr *ἐρητύειν* katastrophale Wendungen verhindern konnten. Zugleich erreichte Agamemnon dadurch, *ut suae quisque virtutis (aut ignaviae) testem haberet*, d. h. er konnte nicht nur prüfen *εἰ*, sondern auch *οἵτινες κακοί εἰσιν* (vgl. 362ff.). Mit unserer Auffassung fallen auch die Schwierigkeiten bei Von der Mühll 207 Anm. 2 von selbst dahin.

Nestor sich offenkundig darum drücken und die *πεῖρα* nicht einmal erwähnen, geschweige denn billigen läßt[15]: Da er ihn, wie wir eben sahen, nur sehr, sehr bedingt der Aufforderung nachkommen läßt (im strengen Sinne nicht einmal den Odysseus, schon gar nicht alle andern), mag er ihn auch nicht zustimmen lassen!

Aber warum hat dann B Nestor überhaupt sprechen lassen? Nicht umsonst fand Aristarch die Rede einfältig, während bei Ameis-Hentze die Verwunderung zum Ausdruck kommt, wie kurz der sonst so redselige Nestor spreche. B hat offenkundig nur einen Grund, Nestor sprechen zu lassen: er soll den Traum kritisieren (80ff.). Nun ist darauf zu achten, wie unscharf die Kritik gefaßt ist. Wenn der Traum ein Trug (*ψεῦδος*) sein soll, wer trügt dann? 80f. denkt man an Agamemnon: So einen Traum kann jeder erzählen; wenn ein anderer ihn gehabt haben wollte, würden wir ihm mißtrauen und erst recht (oder doch: eher) uns von dem Unternehmen fernhalten. Aber das *ἴδεν* (statt *ἔνισπε*) in 82 und der Vergleich mit dem Gedankengang 348/9 (*πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο | γνώμεναι εἴ τε ψεῦδος ὑποσχεσις*[16], *εἴ τε καὶ οὐκί*) und 367 (*θεσπεσίῃ*) zeigt, daß an *Ζεὺς ψεύδει* zu denken ist[17], das heißt, B will Nestor (oder sich!) als klugen und gewitzigten Kopf hinstellen, der eine Ahnung vom wahren Sachverhalt hat und mit dem *νοσφιζοίμεθα μᾶλλον* beinahe ein Meer von Unheil für die Griechen verhindert hätte. Halten wir dabei eines fest: Die beiden wesentlichen Motive, die die Ratssitzung konstituieren, Versuchung-Erprobung und Kritik am Traum, würden wir kaum verstehen ohne ihre Wiederholung in der zweiten Nestorrede, in der B sich selbst kommentiert. Daß ein solcher Kommentar nötig ist, ist aufschlußreich für die Ausdrucksfähigkeit von B.

Damit Agamemnon sein Experiment begründen und Nestor den Traum kritisieren kann, muß Agamemnon ihn – für den Hörer in kurzem Abstand zum dritten Mal! – mitteilen. Bei Homer war das nicht der Fall, da Agamemnon anfänglich gar nicht zu Worte gekommen war und sich nach dem Eingreifen des Odysseus die Lage so verändert hatte, daß der Traum, zumal nach dem Hinweis des Odysseus auf die Prophezeiung des Kalchas, gegenstandslos schien. Jedenfalls läßt die Tatsache, daß er nachher einfach 'vergessen' scheint (Wilamowitz), sich am besten so verstehen, daß er ursprünglich nur als Motor und Stimulans für Agamemnon persönlich gedient hatte, um ihn in jene Siegeszuversicht zu versetzen, mit der er in der Versammlung auftrat[18]. Weil keiner von allen Griechen den Traum zu hören bekommen hatte, redete er auch selbst später nur vage davon. Mit Wendungen wie

---

[15] Anders Von der Mühll 200; aber wir wissen jetzt, daß der Vers 83–72 mit der *πεῖρα* als Versuchung nichts zu tun hat.

[16] *ὑπόσχεσις* bezieht sich freilich auf 350 ff., nicht auf den Traum!

[17] Hier hat B etwas an der ursprünglichen Stelle richtig Gesagtes schief übertragen. Wenn wir nämlich im ersten Anhieb das Denkschema natürlich und unbefangen deuten, so wie es *Ω* 220 ff. verwendet ist (Von der Mühll 200), kommen wir notwendig zu unserer ersten, nachträglich als Mißverständnis erwiesenen Deutung.

[18] Das *σκῆπτρον* möchte man vielleicht wegen der Kontrastwirkung in diesem Sinne halten. Wie das möglich ist, vermag ich freilich nicht zu sagen; vgl. Anm. 37

*ἀπάτη Διός, ἄτη, ... μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν* deutet er auf die Sache hin, und vager noch bezeichnet er die Zeit mit *τότε* (*I* 19[19]). Ebenso können nur die Hörer, nicht die versammelten Griechen den Bezug seines Gebets (413ff.) auf den Traum (37) erkennen.

Nach der Ratssitzung läßt B Agamemnon das versammelte Heer versuchen in einer Rede, die denkbar billig ausgefallen ist (110ff.). Das Beste daran ist das Wort *φεύγωμεν* (140), in dem sich die 'amphibole Funktion' konzentriert: es stellt die Tat, zu der es nur scheinbar aufruft, als ethisch minderwertig hin, um in Wirklichkeit davon abzuhalten und zum Gegenteil aufzufordern[20]. Achill könnte *A* 169 das Wort nicht verwenden, wohl aber Agamemnon (wie jeder, der es verächtlich meint; z. B. Hektor *Θ* 511 und *K* 311, aber auch Diomedes *I* 47), wo er höhnisch erwidert *φεῦγε μάλα* (173). Thersites (236) wie dann Odysseus (s. u. S. 93) hüten sich wohlweislich vor dem Wort, wogegen Athene (175) keinen Euphemismus für nötig erachtet. *Ξ* 80/1 ist es im Munde des gebrochenen Agamemnon berechtigt, indem er ausdrücklich erklärt *οὐ νέμεσις φυγέειν κακόν*. Dagegen ist es *I* 26ff.[21] unbedingt zu streichen[22].

Gleich zu Beginn der *πεῖρα*-Rede hat sich B einen besonders gewagten Streich erlaubt. Da er nach seinem Plan Agamemnon zur Heimkehr auffordern lassen mußte und er einen so gestimmten Agamemnon im *I* bereits vorfand, glaubte er sich die Sache leicht machen zu dürfen. Er übernahm dessen Worte (*I* 17ff.) und ließ ihn damit – offenbar unbeabsichtigt[23] – in tragischer Ironie die Erkenntnis des *I* vorwegnehmen, wo Agamemnon endlich seine 'Verblendung' durch den von Zeus geschickten Traum erkennt[24] und daraus den Schluß zieht, Zeus wolle die Heimkehr des Heeres. Nur hinsichtlich des *τότε* (*I* 19) plagte ihn das schlechte Gewissen. Denn so unbestimmt es war, so bezeichnete es immerhin einen bestimmten Zeitpunkt (*τότε* im *I* bedeutet doch der Idee nach annähernd «im *B*»), und darum ersetzte er es (*B* 112) durch das noch unbestimmtere *πρίν* ('früher einmal'), bei dem man sich weniger als bei 'dann' bemüßigt fühlt zu fragen: Wann?! Von diesem entliehenen Anfang aus fand er dann leicht den Fortgang, indem er in assoziativer

---

[19] Zur Verwandlung des *τότε* in *πρίν* (*B* 112) vgl. unten.

[20] Also nicht «Ziehen wir heim!» (Von der Mühll 201), sondern «Laßt uns fliehen!» Umgekehrt ist bei Von der Mühll das Wort 'Flucht' (206 u.) für das *I* nicht ganz korrekt: *ἀπονέεσθαι* (20), nicht *φεύγωμεν* (27) zählt, wie jetzt gleich im Text und in Anm. 22 gezeigt wird.

[21] Als Interpolation; die jetzt gleich besprochenen Verse *B* 110ff. sind, als 'Überdichtung' zu belassen.

[22] Schon Schwartz hat bemerkt, daß das «Ethos der Stelle feiner wäre», wenn Diomedes sich nur auf 21f. bezöge. Tatsächlich geht sonst die Stimmung verloren, die gekennzeichnet ist durch die Resignation. Alle lassen die Köpfe hängen, Agamemnon ist in der Energie gebrochen und schon deswegen zu einem Coniunctivus adhortativus unfähig: 11–14 *κλήδην, μηδὲ βοᾶν, τετιηότες, δάκρυ χέων*, 29–31 *ἀκὴν ἐγένοντο, ἄνεῳ ἦσαν τετιηότες, ὀψέ* .... Dazu kommt noch, daß ihm hier eher die schlichte relatio de statu geziemt, als daß er selbst schon Folgerungen daraus zöge in imperativer Form.

[23] Vielleicht ist sogar das, was wir als 'amphibole Funktion' am *φεύγωμεν* gelobt haben, bei B einfach Zufall, das heißt also Ungeschicklichkeit im Ausdruck. Er könnte etwa von 175 beeinflußt gewesen sein.

[24] Zu den vagen, den Traum nur andeutenden Worten s. o. im Text.

Weise das *δυσκλέα* in 115 durch die Verse 119ff. begründete (*αἰσχρὸν γὰρ τόδε γ' ἐστὶ ...*)[25].

142 ist bereits das Ergebnis der Thersitesrede, die ich daher vorausnehmen will. Noch bevor Agamemnon zum Sprechen kam, hetzte Thersites gegen ihn. Zu seinem Wesen gehört vor allem die *ἀκοσμία*[26]: er kann sich nicht unterordnen. Der 'Dreistling' ist aber auch ein richtiger Feigling. Das ist nämlich der Sinn der bisher mißverstandenen Verse 220ff.: Sonst hetzte er immer nur gegen Achill und Odysseus, jetzt aber wagte er sich an Agamemnon heran; denn – so würde in späterer Sprache dieses *δέ* lauten! – die Griechen zürnten diesem gewaltig[27]. Nachdem also Achill Bresche gebrochen hat und die Stimmung im Heere günstig ist, riskiert der Maulheld den Angriff auf den Höchsten, den er bisher ängstlich aus dem Spiel gelassen hat. Mit dieser Auffassung der Stelle entfällt selbstverständlich auch von dieser Seite der ganze Spuk mit dem 'alten Thersitesgedicht'. Daß Thersites sich als *ἄλλος Ἀχιλλεύς* gebärdet und dessen Karikatur darstellen soll, also auch die freie Schöpfung des *A*-Dichters sein muß, ist ja ohnehin bereits erkannt[28].

«Was hast du wieder zu reklamieren und wonach begehrst du?», so lärmt er gleich zu Beginn. Daß diese Worte im jetzigen *B* mit seiner andersartigen Situation unpassend sind, wurde schon festgehalten. Aber auch dann, wenn Agamemnon zum Kampf aufgefordert hätte, wäre das *ἐπιμέμφεαι* (vgl. *A* 93) unangemessen[29]. Der Agamemnon, wie ihn Thersites anredet, hat offenbar noch nicht gesprochen; aber aus dem *A* werden ihm entsprechende Absichten untergeschoben. Dort hat Achill Agamemnon als selbst- und habsüchtig hingestellt, als einen, der nie genug *γέρα* bekommen kann[30] und immer glaubt, er komme zu kurz. Natürlich muß er auch jetzt wieder 'etwas zu wenig haben': Geld und Gold, oder – in Erinnerung an Briseis – ein Mädchen. Dabei leistet er selber wenig oder nichts, die andern (dort Achill 165ff., hier – *γελοῖον* – Thersites) müssen ihm 'die Kastanien aus dem Feuer holen'. Wie Achill meint, so was ließen sich nur Memmen gefallen, so auch Thersites. Und wie Achill erklärt: «Da mache ich nicht mehr mit!», so echot Thersites: «Da machen wir nicht mehr mit!» Mit der zündenden Aufforderung *νεώμεθα* als effektvollem Schlußpunkt endete seine Rede (238).

[25] Die Verse 116ff. sind somit nicht von B, sondern erst von einem Spätern mit aus dem *I*(23ff.) herübergenommen worden, wo sie mit ihrer resigniert hilflosen Stimmung durchaus am Platze sind. Solange ich das nicht sah, daß bei B auf 115 gleich 119 folgte, schien mir das *γάρ* ein gewichtiger Grund dafür, eine ursprüngliche Kampfparänese anzunehmen. Es hätte dann nur den (früher hier geäußerten und von B getilgten) Gedanken begründen können: Jetzt müssen wir endlich etwas unternehmen!

[26] 213/4, eingeschlossen das *ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν*, vgl. *A* 277f. Doch traue auch ich (vgl. Von der Mühll 204 Anm. 5) dem Vers 214 nicht ganz.

[27] Natürlich wegen der Geschehnisse im *A*, die sie alle miterlebt hatten: Pest und Streit mit Achill, der die Sympathie der Leute genießt, weswegen ihn Thersites mimt.

[28] Schadewaldt 152,2; Von der Mühll 204; unrichtig Pestalozzi 49 und Howald 35f. 135.

[29] Darüber hinaus müßte sich in diesem Fall Thersites ebenso entschieden gegen Odysseus (ohnehin sein Feind: 220) wie gegen Agamemnon wenden: Nachdem ihr Achäer endlich einmal den Mut aufgebracht habt, euch gegen Agamemnon für die Heimkehr zu entscheiden, laßt ihr euch durch Odysseus wieder umstimmen und erweichen!

[30] *A* 118ff. 122. 133ff. 149.171.229ff.

Ich habe früher schon betont, die Ökonomie des Stückes verlange, daß dieses zündende Wort auch eine dramatische Wirkung tut. Am allerwenigsten duldet es die nachfolgenden faden Verse ohne Salz und Witz[31], die eben darum von B hinzugefügt worden sind, weil er sich der einstigen dramatischen Funktion des *νεώμεθα* bewußt war. Da er die *φυγή* zu den Schiffen als Folge der *πεῖρα* hinstellen wollte, hätte er eigentlich die nun zwecklos (wir müssen dauernd mit den Kategorien des Dramas arbeiten!) gewordene Thersitesszene herausschneiden sollen. Glücklicherweise war er nicht genug Barbar dazu, oder aber er beließ sie nur, weil er Homer ja bereichern, nicht verkürzen wollte. So begnügte er sich damit, die Rede des Thersites ihrer dramatischen Funktion zu berauben und zu neutralisieren durch ein paar angehängte belanglose Verse, die das Ganze zur Scheltrede ohne weitere Folgen stempeln sollten. Zu beachten, wie er dies macht, lohnt sich für spätere Fälle. In dem nachklappenden Relativsatz gibt er ein banales, leeres Referat, das uns von der höchsten dichterischen Spannung in trockenste Prosa hinabstürzt[32]. Daß er dabei wieder Verse entlehnt, entspricht seiner schon beobachteten einfalls- und phantasiearmen Technik.

Die dramatische Folge der Hetzrede, die ja nur die vorhandene Mißstimmung (222/3[33]) zum Ausdruck bringt, ist die *φυγή* zu den Schiffen (142. 144ff.). Im folgenden stimme ich ganz mit Von der Mühll überein, was die Hera-Partie betrifft. Ein kurzer Hinweis nur auf 169ff.: Das *ἑσταότα* im Sinn des *ἀποροῦντα ἑστάναι* setzt voraus, daß etwas Ungeheuerliches, völlig Unerwartetes wie ein Sturm übers Meer hereingebrochen ist, schließt also die *πεῖρα* gänzlich aus. Auch Odysseus war so gar nicht gefaßt, so perplex und gleichsam gelähmt[34], daß es göttlichen Eingreifens bedurfte.

In der Folge hat B die knappe Rede an die Führer, welche Panikstimmung, von der Odysseus freilich auch erfaßt war, als etwas für sie Unziemliches bezeichnet und sie an ihre doppelte Pflicht erinnert (190f.), durch den Hinweis auf seine *πεῖρα* erweitert (vgl. Anm. 3). Vermutlich glaubte er mit seinen ungeschickten Versen einen Hinweis des Originals auf den *κακὸς Θερσίτης* ersetzen zu müssen, von dem ein *βασιλεύς* und *ἔξοχος ἀνήρ* sich nicht verblüffen lassen dürfe!

Glücklicherweise blieb dagegen die Rede an die Gemeinen unversehrt. Mit Recht hat Leaf darin eine Anspielung auf Thersites gesehen. Im Falle einer vorausgegangenen Paränese Agamemnons müßte er sich ja wohl beschweren darüber, daß sie seiner Aufforderung nicht Folge leisteten, daß sie ungehorsam waren. Hier dagegen ist nicht nur von mangelndem *ἄρχεσθαι* die Rede, sondern

---

[31] Sie wirken schon insofern nachteilig, als mit ihnen das schöne Moment der Transparenz in bezug auf die Worte Achills im *A* durch den Hinweis expressis verbis verloren geht.

[32] Vgl. die Empfindung Aristarchs zu 252ff.

[33] Auch Caesar, *bG.* 1,40,12f. nennt als einen der beiden allein möglichen Gründe für Meuterei der Truppen *avaritia*, mangelnde *innocentia* des Führers. ...*κακῶν ἐπιβασκέμεν νῆας Ἀχαιῶν* 234 umfaßt vermutlich auch den Zwist mit Achill, der ja ebenfalls Ausfluß der Selbstsucht ist. «Liebe zu Chryseis» (Howald 159f.) hat daran nicht den geringsten Anteil.

[34] Er tat nach keiner Seite etwas; er nahm nicht teil am Treiben der übrigen noch hinderte er es.

von *βασιλεύειν*, also einem selbstherrlichen Vorgehen aus eigenem Antrieb: Das käme ja nett heraus, wenn Gemeine sich selber Rechte in der *βουλή* (202) anmaßen, selber führen und befehlen und Losungen ausgeben wollten wie Thersites (*νεώμεθα*), statt *ἄλλων μῦθον ἀκούειν, οἳ φέρτεροί εἰσιν*. Die ganze Szene sitzt wie angegossen, wenn die Versammlung Agamemnon überhaupt nicht angehört hat, sondern sofort ihrem eigenen Wortführer gefolgt ist[35].

Des Odysseus Wort tut dank der Hilfe der Göttin (sicher nicht dank dem Szepter Agamemnons, der bei B entgegen seiner Absicht zu einer kläglichen Figur geworden ist) gute Wirkung. Vers 212 möchte man hier, nach der Rückkehr zur Versammlung, belassen[36]. Odysseus tritt zu Thersites hin und züchtigt ihn. Während der zweite Teil seiner Rede (257ff.) von B nicht verändert zu sein scheint (aber 260 Zusatz?), sind im ersten wohl nur 246 und 248 9 über jeden Zweifel erhaben. 247 klingt verdächtig fade und verrät möglicherweise Benützung von 214, wo der Ausdruck vielleicht vollwertig ist. Es ist auch denkbar, daß das *οἷος* unwillkürlich von B so betont wird aus dem Bewußtsein, daß in der Vorlage die Masse sich ganz anders auf die Seite von Thersites gestellt hatte[37]. 250f. 254f. und 256 bringen wieder das für B so charakteristische (bisher 239f.) spannungslose, leere Referat, 252f., die, wie sich noch zeigen wird, ebenso charakteristische Prolepse (vgl. Von der Mühll 205). Zu dem so unpassenden (Aristarch) *ἦσαι* in 255 darf vielleicht jetzt nach 137 gesagt werden, daß *ἧσθαι* mit Partizip Lieblingsausdruck von B ist. 258 sind die verschiedenen Lesarten auffällig. Es scheint fast so, als ob B den Text seiner Vorlage nicht entsprechend der von ihm neu geschaffenen Situation retouchiert hätte, so daß eine Unstimmigkeit entstand, die verschiedene Leser verschieden zu beheben suchten.

270 zeigt noch einmal in dem *ἀχνύμενοι*, daß die Masse der Griechen sich in der Sache mit Thersites solidarisch gemacht hatte. Odysseus verstand es äußerst geschickt die Person davon zu trennen (*ἐπ᾽ αὐτῷ*) und lächerlich zu machen und damit die gefährliche Rebellion im Keime zu ersticken. Ihm allein hat Agamemnon es zu danken, daß *τίς* (271) Thersites nur mehr[38] als Lästermaul kennt, der gleich einem Hunde bellt und geifert und die Leute anfällt[39].

Odysseus, dem die Rettung der Situation zu danken ist, behält die Initiative, in der glücklichsten Weise, bei. Von Ungehorsam gegen einen ausdrücklichen

[35] Schön, wie Odysseus für die einzigartige Führerstellung Agamemnons eintritt (204ff.) wie sie im *A* selbstverständlich ist.

[36] Wie Thersites bei Beginn der ersten Versammlung eingeführt wurde, kann ich nicht, sagen, so wenig, wie sich dieser Beginn selbst rekonstruieren läßt. Immerhin dürfte der Lärm entsprechend der Mißstimmung gegen Agamemnon (222f.) besonders groß gewesen sein: 96ff. Aus *εἴ ποτ᾽ ἀϊστῆς | σχοίατ᾽, ἀκούσειαν δὲ διοτρεφέος βασιλῆος* (vgl. Von der Mühll 201, 2) dürfte man vielleicht sogar schließen, es sei tatsächlich nicht so sicher gewesen, daß sie Agamemnon überhaupt anhören würden.

[37] Freilich könnte es auch – im Sinne von Homer – als geschickter Schachzug des Odysseus verstanden werden, der Thersites so zu isolieren weiß, wie er nachher Verständnis für die Masse hat (292 ff.).

[38] Für den Charakter der Thersites-Rede selbst besagt dies also nichts, und die Verse 239 ff. werden dadurch nicht 'gerettet'.

[39] So pflegt er es ja auch zu tun: 221–224. 235.

Befehl zum Kampf weiß er nichts, nur davon, daß sie, ohne Troia genommen zu haben, heimkehren und damit ihren Führer der denkbar ärgsten Schande preisgeben wollten (286ff.). Dazu paßt seine Schlußfolgerung: *μίμνετε* (299. 331), nicht direkt: Folgt jetzt dem Befehl Agamemnons!

Für die vulgäre[40] zweite Rede Nestors verweise ich auf Von der Mühll (207f.). Hier nur wenige Ergänzungen. 344 verdeutlicht uns, was infolge der dummschlauen *πεῖρα* ganz gegen den Willen von B aus Agamemnon geworden ist. Hat er im *A* in all seiner selbstsüchtigen Leidenschaft und Verblendung eben doch Größe – groß ist er auch im Glauben an den Traum, groß in der Täuschung und groß noch in der Verzweiflung im *I* –, so erscheint er nun als ein mehr oder weniger klug berechnender und eben darum kleinlich wirkender Mensch, der sozusagen aus fremder Hand seine Autorität wiederempfangen muß[41]. Für B kennzeichnend ist wieder die Unklarheit. Wenn Von der Mühll (208) feststellt, 342 sei «überhaupt schief und würde besser in den Streit der *μῆνις* passen, während hier ja nur der eine Thersites der Gegner war», so ist das richtig gesehen, aber unvollständig. B hat eben schon von 337 an[42] die beiden ersten Bücher und die in ihnen geschilderten Ereignisse als Ganzes im Auge: Statt zu kämpfen, streiten wir uns seit einiger Zeit andauernd herum! Aber daß er das nicht klarer sagen kann, daß man ihn zuerst mißversteht, gibt uns einen Maßstab für seine Beurteilung.

So verzweifelt unmöglich aber wird die Nestor-Rede erst dadurch, daß sie die klaren Linien des ursprünglichen Aufbaus zerstört und völlige Unkenntnis des homerischen Wollens verrät. Das zweite Buch der Ilias sollte einst die Geschichte einer Meuterei und die Aristeia des klugen Mannes bringen, der die hoffnungsloseste Situation zu retten wußte, weil er wie kein anderer die Kunst verstand, Menschen zu behandeln. *Σοῖς δ' ἀγανοῖς ἐπέεσσιν ἐρήτυε φῶτα ἕκαστον* heißt es 180, und dieser Aufforderung kommt er 190ff. und 200ff. durchaus nach, auch wenn er den gemeinen Mann etwas laut anredet. Erst recht aber zeigt er sein Können in diesem Punkt in der großen Rede (278ff.), besonders 291ff., wo er nicht nur das beschämende Wort *φυγή* ängstlich meidet, sondern volles Verständnis für die Nöte der Leute zeigt und ihre Haltung ausdrücklich entschuldigt, um aber schließlich doch zur Feststellung zu kommen, wenn man so lange ausgeharrt habe, so wäre es doppelt schimpflich, gewissermaßen im letzten Moment nicht durchzuhalten: «Darum, haltet aus, Freunde (das bedeutet *φίλοι* hier wirklich!), und bleibet!» Wie verständnislos mußte da B sein, der mit seiner Nestor-Rede nicht nur die mathematisch errechenbare, notwendige Fortsetzung (s. u.) unterbrach, sondern Nestor mit seinen törichten Beschimpfungen das kluge Werk des Odysseus recht eigentlich zerstören ließ. Wie kann Nestor die Leute so maßlos lästern und beleidigen, wo eben noch Odysseus ausschließlich durch seine verständnisvolle‘

[40] 340: Zum Teufel mit ... 357: *ἐκπάγλως ἐθέλει.*

[41] In gewissem Sinn ist er bei B einfach durch das Versagen der Geronten bloßgestellt statt durch das der Heeresgemeinde, das seinerseits die unmittelbare Folge des eigenen Versagens (besonders Achill gegenüber) wäre.

[42] Übrigens auch nachher in der Rede Agamemnons 376ff.

jeden Tadel meidende Haltung ihren jauchzenden Beifall gefunden und sie trotz ihrem Heimweh zum Bleiben veranlaßt hat!

Wenn man dies erkannt hat, wird man nachträglich mit einemmal entdecken, daß auch in der Rede des Odysseus eine Interpolation von mindestens zwei Versen steckt. 289/90 stehen erstens in schroffem Widerspruch zu dem darauf Folgenden (Ich mache euch keinen Vorwurf ... Ihr benehmt euch wie unmündige Kinder und alleinstehende Frauen!); zweitens enthalten sie wieder ein fades und dazu noch ungenaues Referat; drittens arbeiten sie mit einem bei B anscheinend beliebten Requisit (336f. 136f.). Vermutlich hat B hier wieder etwas ersetzt, was er nicht brauchen konnte, etwa: Durch einen dummen Schwätzer, den größten Nichtsnutz von allen, lassen sie sich verleiten, dir den Gehorsam aufzukündigen!

Am Schluß der Nestor-Rede treffen sich, wie bereits gesagt, noch einmal die beiden einzigen Gedanken von B: die (der πεῖρα) verwandte Erprobung der Männer (hier dem Schiffskatalog dienstbar gemacht) und die Klugheit des den Trug ahnenden Nestor. Was über sie hinausgeht, sind, wie Von der Mühll (207 u.) übersichtlich zeigt, lauter Variationen früherer Verse: sie sind, wie wir jetzt wissen, zumeist nicht entliehen, sondern es handelt sich, wenn man so sagen darf, fast ausschließlich um Selbstzitate, in denen B auch (wie anderswo) sein Wissen um Früheres und Späteres am falschen Ort an den Mann bringt.

Nach der Rede des Odysseus verlangt die Situation zwingend, daß Agamemnon zweierlei tut: Er muß Odysseus, wie er es verdient, Lob und Dank aussprechen, und er muß das Heer auffordern, jetzt gleich zum Kampf anzutreten, um die Scharte wettzumachen. Odysseus hatte nur verlangt, sie sollten «eine Weile bleiben, bis sich erweise, ob das Kalchas-Orakel in Erfüllung gehe oder nicht» (299f.), und am Schluß (330) hatte er versichert, es werde in Erfüllung gehen. Agamemnon aber glaubt nach wie vor, *heute* zu siegen, und verlangt darum nicht, daß sie bleiben, sondern daß sie kämpfen. Selbstverständlich darf er, dessen Siegeszuversicht unmittelbarer ist als die des Odysseus, da nicht quertreiben, wie er es jetzt 379f. in törichter, aber für B's Prolepsen charakteristischer Weise tut. B hat im übrigen an Stelle des Lobes für Odysseus ein solches für Nestor gesetzt, das heißt aber hier – ein Selbstlob auf die eigene kluge Erfindung (360ff.); wir kennen solche Eitelkeit schon von der πυκινὴ βουλή (55) her. Von 381 an ließ er die Rede unverändert; νῦν δέ zeigt, daß auch Homer im ersten Teil einen Hinweis auf die Vergangenheit bot; aber natürlich konnte B auch hier eine Erwähnung der Rebellion auf die Rede des Thersites hin nicht brauchen! An ihre Stelle setzte er die tristen Verse 375ff., die der von der Situation so offensichtlich geforderten Siegesstimmung total widersprechen und zusammen mit dem ärgerlichen Referat 377f. – es ist dies der dritte oder vierte derartige Fall! Aber gibt es für den Gedanken- und Phantasielosen etwas Bequemeres als solche Rekapitulationen? – noch einmal die Stümperhaftigkeit von B illustrieren.

Übersehen wir zum Schluß das Ganze, so dürfen wir sagen, daß das ursprüng-

liche *B* nicht minder straff und spannungsgeladen war als das *A*. Wie reizend naiv nimmt sich dort an dem so groß und stark gezeichneten Achill der so rasch verletzte Stolz aus: Dann gehe ich heim (169)! Ganz dem Affekt ausgeliefert und in Prestigefragen so empfindlich wie Agamemnon will er diesen in der ersten Aufwallung niedermachen, und es bedarf der Göttin, die Stimme der Vernunft in ihm laut und wirksam werden zu lassen. Agamemnon aber bleibt der mächtige, der auf seine Machtstellung bedachte[43] Herr, der nichts bereut, ja in seiner (gottgewollten, durch den Traum verursachten) Verblendung jetzt erst recht, auch ohne Achill, zum Ziel zu kommen hofft. Doch wie er seine Leute zum entscheidenden siegverheißenden Kampf befeuern will, jetzt, da er *sublatus* ist wie nie zuvor, folgt das *spe deiectus:* von der Höhe seiner Erwartungen stürzt er ab in die erste, nur dank fremder Hilfe verhütete Katastrophe: er stolpert über die ersten Folgen seiner verhängnisvollen Verblendung im *A*. Gleichsam Schatten des Achill steht Thersites gegen ihn auf, und wie ein Echo tönt es aus seinem Mund: Gehen wir heim! Nur der Geschicklichkeit des Odysseus gelingt es, das Unheil wiedergutzumachen, indem er Thersites dem Fluch der Lächerlichkeit preisgibt. Durch eine Rede, die auf Grund eines göttlichen Zeichens den nahen Sieg als sicher in Aussicht stellt, versteht er es dann, über die Ausgangssituation hinauszugelangen, so daß Agamemnon nur noch die letzte Aufforderung mit dem nötigen Detail übrig bleibt. Damit ist für Homer der Weg frei zu neuen Aufbrüchen und neuen Hemmnissen, die in einem auf Wirkung wohl berechneten Wechsel und mit starken Kontrasten – so wie hier Kampfwille und Siegeszuversicht des Führers mit Verdrossenheit und Unwillen des Heeres zusammenstoßen – die Spannung erhalten. Für leeres Schwätzen aber[44] hat der keinen Raum, der in vollendeter Knappheit (dies natürlich relativ, bezogen auf den Gehalt des zu Sagenden) den grenzenlosen Reichtum des menschlichen Daseins und seiner Umwelt einzufangen weiß[45].

[43] 185ff. 287ff.; ebenso 230; dazu 277ff.

[44] Im Grunde beurteilt auch Von der Mühll B sehr negativ; vgl. besonders 208f.

[45] Da B sein Unwesen auch außerhalb des zweiten Buches getrieben haben dürfte, lohnt es sich vielleicht, hier im Sinne eines Steckbriefes ein Signalement zu versuchen. Während Homer in ausgeprägten Antithesen, in dramatischen Steigerungen und Peripetien mit fast errechenbaren Optima und Maxima der Wirkung komponierte, kümmert sich B nicht im geringsten um den dadurch bewirkten gradlinigen Handlungsablauf mit starkem Gefälle. Da er außerdem arm an Phantasie und Einfällen ist, arbeitet er gern mit läppischen Rekapitulationen (239f. 250f. 254ff. 375ff.), mit ebenso läppischen Vorwegnahmen des Künftigen (252f. 346ff. [Achill!], besonders 348f. 357ff. 379f.; natürlich nicht zu verwechseln mit den legitimen Fällen wie z. B. 36ff. 419f.; dagegen ist 339ff. verwandt, wo B sein Wissen um die *Vor*geschichte zur Unzeit auskramt), mit stehenden Requisiten (*πειρᾶσθαι*, unmündige Kinder und Frauen: 136f. 289f. 337f.). Dementsprechend verzichtet er auch gern auf die Neuerfindung von Szenen, um mit ihnen seine Ideen folgerichtig durchzuführen; lieber nimmt er Unstimmigkeiten in Kauf. Das Gleiche gilt für die sprachliche Fassung: wenn immer möglich verwendet er seine Vorlage als Steinbruch, um sich in möglichst geringe geistige Unkosten stürzen zu müssen; darum sind mißverständliche Wendungen nicht selten (vgl. z. B. Anm. 17), und gelegentlich muß man auf Umwegen zu erfahren suchen, was er eigentlich meint. Manches von dem, was wir heute als 'episch' bezeichnen, scheint erst B zu gehören (Referat = 'epische Breite'); Homer wirkte ursprünglich 'dramatischer'. Auch ist er wieder der Unvergleichliche, Einzige: keine Spur davon, daß er früher Gestaltetes nicht sauber hätte amalgamieren können, keine Spur von Unverdautem: auch wenn und wo er übernommen hat, wurde es durch seine gestaltende Kraft zum völlig Eigenen.

# Zum Begriff *ΑΤΑΚΤΟΣ ΚΙΝΗΣΙΣ* bei Platon und Mani

Von *L. Troje*

Wenngleich ich hoffen darf, für den von R. Reitzenstein zunächst in der heidnischen Gnosis entdeckten rätselhaften Gott Urmensch in *Der Gott der Wunderheilungen*[1] hinreichend älteres Material zur Kenntnis gebracht zu haben, um sein ursprüngliches Wesen als prähistorische Universalgottheit sicherzustellen, so ist damit die auswertende Arbeit für die hellenistische Religiosität vorerst nur in sehr kleinem Maßstab begonnen. Allzuviel von dem trotz allen Verlusten durch Mißgeschick und Zensur noch immer in reichhaltiger Fülle vorliegenden Stoff mußte bei der Interpretation unberücksichtigt bleiben, weil es in jedem Sonderfall doch immer noch einer speziellen Untersuchung und Beweisführung bedurft hätte. Um aber an einem dem Anschein nach nicht einmal naheliegenden Beispiel zu zeigen, wie viel Klärendes namentlich auch für verwickeltere religionswissenschaftliche Probleme über den Rahmen des gewählten Themas hinaus von jenem Material zu erwarten ist, möchte ich hier die Aufmerksamkeit nochmals auf eine interessante, aber m. E. nicht zum Entscheid gelangte Streitfrage richten.

Der Fachmann erinnert sich ohne Frage der nun zwei Jahrzehnte zurückliegenden Debatte zwischen R. Reitzenstein[2] und H. H. Schaeder[3] über die befremdliche und ganz singuläre Definition des manichäischen Finsternisprinzips, der *ὕλη*, als *ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* in der Schrift des Neuplatonikers Alexander von Lykopolis (um 300 n. Chr.) gegen den Manichäismus (5, 8 Brinkmann)[4].

Schaeder, dem zufolge Alexanders Kenntnis der manichäischen Lehre direkt auf einen mit ihrer Weiterverkündung betrauten Schüler Manis zurückgeht, sah in dem auffallenden Ausdruck, weil dieser der Chaosschilderung in Platons *Timaios*[5] entspricht, ein bestimmtes Zeugnis für seine damals aufgestellte These

---

[1] Niedergelegt in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek zu Göttingen; vgl. GGA, 205 (1943), 48.

[2] *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929, S. 91 f.; Philologus 86, 185 ff.; NGG 1931, 28 ff.

[3] *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Warburg-Vorträge 4, 1927, 65 bis 157; Gnomon 1929, 353–370; s. auch R. Harder, Philologus 85, 247 ff.

[4] Nichts mit wissenschaftlich maßgebenden Auffassungen von der Materie, wie denen des Platon oder des Aristoteles, so tadelt Alexander, habe die des Mani zu tun, sondern: *τὴν γὰρ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ.*

[5] *Tim.* 30 A: *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

daß es hellenischer Geist sei, dem Mani, wohl bewandert im Schrifttum der Griechen, sein systematisches, auf begrifflicher Grundlage beruhendes Denken verdanke. Das mußte alle bisherigen Forschungsergebnisse umwerfen. Namentlich Reitzenstein, dem bei seiner jahrelangen unermüdlichen Arbeit an der problemreichen Religion Manis der Zusammenhang der beiden manichäischen Weltprinzipien mit dem Dualismus Erans die Voraussetzung war, mußte die Einführung eines rationalen, dem Westen entstammenden Elements in die östliche Phantasiewelt der manichäischen Spekulation als grundsätzliche Bedrohung des Erarbeiteten empfinden. Handelte es sich auch zunächst nur um eine geringfügig erscheinende Einzelübereinstimmung, so sah er sich um der Tragweite der Schaederschen These willen doch veranlaßt, seine ganze auf subtilster Einfühlung beruhende philologische τέχνη in den Dienst der Sache zu stellen, um ihr auf den Grund zu kommen. Aus Form und Haltung der Polemik Alexanders, die er eingehend untersuchte, schloß er, daß diese sich gar nicht gegen einen Sendling des orientalischen Religionsstifters unmittelbar wende, sondern gegen griechisch Gebildete seiner eigenen Umgebung, und so gelangte er zu der Überzeugung, daß das von Alexander benutzte Referat über die Lehre Manis aus dessen eigenen griechisch gebildeten Kreisen, also von einem erst zum Manichäismus bekehrten und für ihn weiter werbenden Neuplatoniker stamme. Was die platonisierende Definition der ἄτακτος κίνησις angehe, so stehe sie ja nicht innerhalb des doxologischen Teiles, dem Exzerpt Alexanders aus jenem Referat, sondern in einem eingeschobenen Stück, in dem der Autor persönlich zu Manis ὕλη-Lehre Stellung nehme. Er gebe sie auch, wenn er später darauf zurückkomme, mit einem merklichen Vorbehalt, so daß sie als seine eigene Formulierung der Ansicht Manis zu gelten habe. Mani selber sei sie jedenfalls abzusprechen.

Störend blieb jedoch bei beiden Auffassungen ein ungeklärter Rest. Es ist nicht zu bestreiten, daß der Vorstellungsinhalt, den Platon im *Timaios* mit der ἄτακτος κίνησις des Chaos verbindet, mit dem von Manis Finsternisprinzip nicht zusammenstimmt. Der platonische Begriff der *ungeordneten Bewegung* ist zwar, wie Schaeder treffend ausgeführt hat, sehr wohl anwendbar für die physischen und psychischen Auswirkungen der manichäischen ὕλη, für das wilde verzehrende Feuer im Kosmos sowohl wie für die Leidenschaften der Seele, aber für ihre sonstigen Charakterzüge erweist er sich, wie schon Reitzenstein dagegen anführte, als unzulänglich. Es bedeutet eine sehr andere weltanschauliche Einstellung, ob wie im Manichäismus die ungeordnete Bewegung in den Dingen den gesamten Weltverlauf erfüllt, oder ob sie wie im *Timaios* den Dingen nur im Urzustande anhaftet, nur bis bei der Schöpfung die Weisheit des Gottes sie zur Ordnung führt. Eine ὕλη, die sich nur in der Präexistenz ἀτάκτως bewegt, in der erschaffenen Welt aber τακτῶς, wozu, wie Platon ausdrücklich sagt, «die Möglichkeiten bereits in ihr lagen», eine ὕλη also, die wirklich die Materie ist in dem uns geläufigen Sinne, hätte nie und nimmer Mani so weit zum Vorbild dienen können für sein absolut und unabänderlich böses, dem guten Gott als ebenbürtige Macht gegenüberstehen-

des, ihn bekämpfendes persönliches Weltprinzip, daß er dieses durch eine einzelne beiden gemeinsame Qualität vollständig bestimmt zu haben wähnen könnte[6].

Aus dem gleichen Grunde der sachlichen Unstimmigkeit verbietet sich aber auch die Annahme, daß ein Neuplatoniker, sei er für oder gegen den Manichäismus eingenommen, von sich aus auf die Idee hätte kommen können, vermittelst der platonischen *ἄτακτος κίνησις* das Wesen der manichäischen *ὕλη* begreiflich zu machen. Und wenn Alexander, dem doch seine klassischen Maßstäbe ständig gegenwärtig sind, der auch die angebliche *ὕλη*-Definition Manis ausdrücklich an denen der griechischen Philosophen mißt – grade aus dem *Timaios* führt er die etwas später, 49 A, gegebene des Platon an – auf die Chaosschilderung daselbst überhaupt nicht Bezug nimmt, so ist das schwerlich als einfache Versäumnis zu erklären. Nichts weist darauf hin, daß er seinerseits hier einen Zusammenhang sieht.

Aber ist denn der *Timaios* alles, was wir an Anhalt für die Vorstellung *ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* haben? Gibt es nicht innerhalb der hellenistischen Religiosität noch andere Texte, in denen die Begriffe *ἄτακτος* und *κίνησις* mehr oder weniger fest verbunden begegnen, und zwar bezogen nicht auf die unpersönliche Materie, sondern auf persönliche Wesenheiten? Daß auch sie der Berücksichtigung wert sind, möchte ich an einigen besonders charakteristischen unter ihnen nachweisen dürfen.

Da ist zunächst Plutarch, *De Iside et Osiride* 64. Offensichtlich kennt Plutarch eine Überlieferung, der zufolge das *ἄτακτον* nicht beschränkt ist auf ein präexistentes Chaos, sondern nach der Schöpfung allen Dingen anhaftet, indem es einen widergöttlichen Urheber hat, zu dessen wesentlichen Kennzeichen es gehört. Er bietet sie im Gewande ägyptischer Mythologie:

«Alles, was im Kosmos unmäßig (*ἄμετρον*) und ungeordnet (*ἄτακτον*) ist, hat als Werk des Seth-Typhon zu gelten», in Entsprechung zu dessen Wesen: *ᾧ λαμπρὸν οὐδὲν, οὐδὲ σωτήριον, οὐδὲ τάξις, οὐδὲ γένεσις, οὐδὲ κίνησις μέτρον ἔχουσα καὶ λόγον, ἀλλὰ τἀναντία προσήκει* (§ 51). Aus dieser Überlieferung weiß Plutarch ferner, daß auf den in Seth-Typhon zu erkennenden dämonischen Gegenspieler des guten Gottes – hier des Osiris oder auch, durch ägyptische Denkgewohnheit bestimmt, des Paares Osiris-Isis – aller Mißwachs und alle Krankheit zurückzuführen ist, daß er einerseits das Vergewaltigen (*καταδυάστευον*) und

[6] Man frage sich nur, ob das Gegenteil, die geordnete Bewegung in den Dingen, eine ausreichende Definition für das dem Finsternisprinzip in allem entgegengesetzte manichäische Lichtprinzip, den Gott, abgeben könnte. Wie schon Reitzenstein betont hat (NGG 50), sind die bestimmt verbürgten Wesensbestimmungen der beiden Weltmächte in ihrer elementaren Einfachheit von ganz anderer Art (vgl. Titus v. Bostra 4, 14 Lagarde: «Von Anfang waren Gott und Hyle, Licht und Finsternis, Gut und Böse, absolute Gegensätze, vollständig voneinander geschieden, beide ungeworden, beides Lebewesen.»). Schaeder, für den sich Manis negative Wertung der Hyle, der an sich wertindifferenten Stofflichkeit, erst aus der ihr zugeschriebenen ungeordneten Bewegung ergibt, räumt der *ἄτακτος κίνησις* so weit den Charakter eines Oberbegriffes ein, daß ihm Manis Finsternis nur die Bestimmung hat, die Hyle in dieser Eigenschaft zu 'symbolieren' (*Urform* usw. 113f.). Auch da muß sich die Frage erheben: Würde man Mani gerecht, wenn man umgekehrt in seinem Gott, in dem Lebewesen Licht, das 'Symbol' für die geordnete Bewegung sähe?

Überwältigen (*καταβιαζόμενον*) darstellt und anderseits die Wende (*ἀναστροφή*) (§ 49), daß er vor alters das Gebiet des Osiris innegehabt haben soll (§ 40) und daß es seine Ausfälle (*ἐκδρομαί*) und Empörungen (*ἀφηνιασμοί*) sind, die in den Störungen durch Sonnen- und Mondfinsternisse, samt allem, was diesen im Kosmischen und Psychischen adäquat ist, zutage treten (§ 49).

So viel ist ohne weiteres klar: Gehört zu dem widergöttlichen Vertreter des *ἄτακτον* die Urheberschaft von Mißwachs und Krankheit, so erweist er sich als ahrimanische Gestalt[7]. Auch steht nach iranischer Legende die *ἀναστροφή* zu Ahriman in Beziehung. Bei der Wende, der Kehre, geschieht es, daß Ahriman über den Urmenschen, dem er bis dahin auf dem Zuge über den Himmel als tragendes Roß hat dienen müssen, seinerseits Herr wird[8]. Daß – wohlgemerkt – die *ἀναστροφή*, der Sache nach nur Bestimmung des Orts oder der Zeit für den Sieg der widergöttlichen Macht, in Plutarchs Quelle, charakteristisch genug für jene Gestalt ist, um zur Wesensbezeichnung für sie werden zu können, bedeutet ein beachtenswertes Analogon zur Bezeichnung wieder des manichäischen Finsternisprinzips als *ἄτακτος κίνησις*. Sollten etwa in beiden Fällen Schlagworte aus der Überlieferung zu Wesensbezeichnungen aufgerückt sein?

Zur *ἀναστροφή* wird dann die weitere Angabe gehören, daß vor alters die widergöttliche Macht sich an die Stelle der göttlichen gesetzt habe. Die mazdayasnische Tradition, die übrigens den kosmischen Machtkonflikt sich nicht zwischen dem Urmenschen (Gayōmart), sondern zwischen Ōhrmazd und Ahriman abspielen läßt, geht allerdings nicht so weit. Sie erzählt nur von dem unheilvollen Einbruch Ahrimans in die gute Schöpfung des Ōhrmazd[9]. Auch von einer Ineinssetzung dieses derzeitlichen Einbruchs mit Sonnen- und Mondfinsternissen weiß sie nichts.

Die Daten Plutarchs bzw. seiner Quelle klärend und ergänzend darf nun aber die eingangs erwähnte, dem Mazdaismus zeitlich weit vorausliegende Urmenschüberlieferung[10] eintreten. Einfach und für vorwissenschaftliche Zeiten zwingend war hier der kosmische Machtkonflikt gegeben durch den Wechsel von Licht und Finsternis in dem Weltgott selber. Denn das durch diesen Wechsel die Zeit

---

[7] *Yašt* 13, 77f.; 3, 13f. *Vendidad* 2, 29; 20,1; 22, 2.

[8] Bīrūnī, Chron. C. p. 107 Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens* I 75. – Nach dem Avesta (Yt. 15, 11ff; 19, 28; s. auch die reich ausgeschmückte Fassung in einer späten persischen Rivāyat, Christensen S. 183ff.) wäre der von Ahriman bei der Cinvatbrücke, «wo das Roß wenden muß», zu Fall Gebrachte und Verschlungene allerdings *Taχmoruv*, doch lassen dessen Wesenszüge, wie in *Der Gott der Wunderheilungen* gezeigt werden konnte, keinen Zweifel daran, daß es sich bei ihm um dieselbe, nur unter anderer Namensbezeichnung gehende Urmenschvorstellung handelt. Ist man sich über den gleichzeitig aufgezeigten mythologischen Zusammenhang klar geworden, so wird man auch in dem Geschichtchen des indischen *Mahābhārata* (III 168, 4; 171, 15), daß «beim Wenden der Rosse» Indras Wagenlenker, d. h. der Grundvorstellung nach Indra selber (vgl. *Rgveda* 23, 1), blind und geistesgestört geworden sei, die nämliche, für den Gott verhängnisvolle *ἀναστροφή* wiedererkennen, auf die Plutarch anspielt.

[9] Eine *Bundahišn* I 20 erhaltene Überlieferung, die für den Weltverlauf (noch?) nicht 12000, sondern 9000 Jahre rechnet, läßt allerdings den Einfluß Ohrmazds auf die Schöpfung im letzten Drittel dieser Zeit bis zum völligen Aufhören schwinden.

[10] Für sie muß ich in allem Einzelnen auf die ausführlichen Nachweise in *Der Gott der Wunderheilungen* verweisen.

bestimmende, wundersam durch das Dunkel der Nacht seinen Weg über den Himmel findende, die sonst schutzlos dem Dunkel preisgegebene Menschheit behütende und in alledem die höchste Weltvernunft offenbarende geheimnisvolle Gestirn des Mondes galt jenen Zeiten als die uranfängliche, den Kosmos erst aus sich hervorbringende und dann allein durchwaltende und beherrschende göttliche Weltmacht schlechthin. Er, der Mond war es, in dem sie, offenbar seines menschengesichtigen Aussehens halber, im besonderen auch das himmlische Urbild des irdischen Menschen erblickten, und ihre kindhaft starke naive Phantasie hat sein für sie völlig rätselhaftes Wesen und Gebaren mit einer schier unerschöpflichen Fülle der mannigfaltigsten Ausdeutungen umrankt.

Aufs natürlichste gegeben war hier die tragische *ἀναστροφή*, die Wende, durch den Zeitpunkt, an dem nach dem Heranwachsen des Lichtes zu seiner vollentwickelten Form die Finsternis auf den Plan trat, um nun ihrerseits anwachsend, den Platz des Lichtes zu übernehmen. Ob personhaft geschaut als der widergöttliche Dämon, oder dinghaft als die dem immateriellen göttlichen Urlicht gegenüberstehende ungöttliche Ur-Materie[11], immer stellt diese nicht allgemeine, sondern sehr bestimmte «Finsternis» die Kehrseite im Doppelwesen des Gottes Ur-Mensch dar und damit auch die verhängnisvolle Kehrseite seiner Machtauswirkung auf die aus ihm entstandene und dauernd wesenseins mit ihm gedachte Welt. Wurde mit dem Neuerscheinen seines Lichtes alles Heil erwartet, auf dem Gebiet des Physischen Wasserfülle, Pflanzenüppigkeit, Gesundheit, so brachte der Neubeginn der Finsternis alles nur erdenkbare Unheil mit sich. Was an Übeltaten Plutarch dem Seth-Typhon zuschreibt, ist wie beim eranischen Ahriman die festgegebene Rolle der kosmischen Finsterniswesenheit. Wenn nach Plutarch dieser Seth-Typhon ganz allgemein das *καταδυνάστευον* darstellt und das *καταβιαζόμενον*, so ist nun mit klarer Sachvorstellung zu ergänzen: des Lichtes, nämlich innerhalb der Doppelwesenheit Urmensch. Beides fällt zusammen mit der *ἀναστροφή*, die mit dem Umschwung im Geschick des Gottes zugleich den im Kosmos herbeiführt. In einer jüngeren, häufig die Sonne mit einschließenden Form[12] bietet Plutarch selber die ursprüngliche sinnliche Schau, wenn er des Seth-Typhon *ἐκδρομαί* und *ἀφανισμοί* für die Verfinsterungen von Sonne und Mond verantwortlich macht, allerdings nur die gelegentlichen. Aber darin, daß Verderbnis und Niedergang physischer und psychischer Art diese Verfinsterungen begleiten[13], verrät sich die

[11] Weil die Dunkelwesenheit für kompakt und substantiell galt, sahen die alten Brahmanen in ihr den Ursprung alles Materiell-Körperhaften, und vom jüngeren Rgveda an finden sich, ständig zunehmend, früh schon Zeugnisse für dessen Diskreditierung. Mit dem Dogma, daß die Götter (wörtlich: die Lichten) das Wahre sind, d. h. das Ordnungsmäßige – alle religiöse Spekulation ist hier vom Gotte aus gesehen – und der Mensch in seiner Körperhaftigkeit das Unwahre, begründet das Mondopferritual, daß, wer die heilige Handlung des Opfers begehen will, sich zuvor durch die Weiheriten vergöttlichen lassen muß (*śatapatha Brāhmaṇa* I 1, 1). Manis *ὕλη* hat eine lange Vorgeschichte.

[12] Einer der Ausgleichsversuche, die mit der bedeutsamen Neuerung der Sonnen-Zeitrechnung einsetzen.

[13] Im Gegensatz zu Osiris, der in der Seele *νοῦς καὶ λόγος* ist und in Elementen, Gestirnen, Jahreszeiten, Witterung und Umläufen *τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον*,

ursprüngliche Vorstellung der regelmäßigen monatlichen Verfinsterung. Auch dann liegt sie zugrunde, wenn, wie im Falle der einstmaligen Verdrängung des Osiris durch Seth-Typhon der Einbruch der Finsternis nur einmal, im Anfang der Zeiten gedacht ist. Es handelt sich dann um die auf der Urmenschmythologie aufgebaute Zeitalterspekulation, die das Schema der monatlichen Geschehenskurve auf den gesamten jeweiligen Weltverlauf übertragen hatte. Ihr zufolge war die uranfängliche Entstehungsgestalt des Gottes die des reinen Lichtes (Vollmond), bis die Finsterniswesenheit auftrat und ihr verheerendes Wirken begann, das den derzeitigen Weltverlauf durchziehend erst mit dem Beginn eines kommenden ihr Ende findet, womit das Gottes- und Weltendrama ewigen Wechsels zwischen Abwärts- und Aufwärtsbewegung sich abzuspielen begann. Alles Lehrvorstellungen, die noch bei Plutarch, obgleich sie hier bei der Übertragung auf die ägyptischen Götter Osiris, Isis, Horus und Seth viel an Klarheit eingebüßt haben[14], durchaus erkennbar durchschimmern. Und in diesem Zusammenhange, also offensichtlich zugehörig, stoßen wir nun auch auf die Begriffe *ἀταξία* und *κίνησις*. Zwar scheint es zunächst, weil durch griechische Wertsetzung bedingt, einer Erklärung nicht zu bedürfen, wenn dem Seth-Typhon die *τάξις* fehlt, und wenn seine *κίνησις* weder Maß noch Vernunft hat; seltsam bleibt nur, daß jeder Anhalt fehlt, welche Art *τάξις* und *κίνησις* gemeint sein kann[15]. Einen solchen Anhalt bietet indes

---

werden in der Seele *τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον*, im Körperlichen *τὸ ἐπίκλητον καὶ νοσῶδες*, ferner *τὸ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύφεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης* die *ἐκδρομαὶ καὶ ἀφανισμοί* des Typhon genannt (§49). S. dazu § 50: *πάντα καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φαῦλα καὶ βλαβερὰ Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη* [*καὶ*] *κινήματα*, § 39: *Ἡ δὲ Τυφῶνος ἐπιβουλὴ καὶ τυρρανὶς αὐχμοῦ δύναμις ἣν ἐπικρατήσαντος*, und § 55: *Φαρμάττει δὲ καὶ λοιμοῖς ὕδατα καὶ πνεύματα, καὶ μέχρι σελήνης ἀνατρέχει καὶ ἀναχαιτίζει. συνέχουσα καὶ μελαίνουσα πολλάκις τὸ λαμπρόν.* Die Zerstörung bzw. das Verschlingen des Horusauges durch Typhon wird im folgenden geradezu als Ausdruck für die Abnahme bzw. die Vernichtung des Mondes erklärt.

[14] Unausgeglichen durchkreuzen sich verschiedene, offenbar durch Überlieferungsvarianten gegebene Aspekte. Grundsätzlich hat wohl Osiris den zunehmenden und Isis den abnehmenden Mond zu bedeuten. Osiris stirbt ja am 17ten Tage des Monats (§ 42), zerrissen von Typhon, worauf die umherirrende Isis ihn sucht (die auf dieses Suchen bezüglichen Darstellungen der Isis geben sie teils gehörnt, teils schwarzgewandet wieder [§ 54]). Daß sie seine zerstückten 14 Teile findet und wieder zusammensetzt, gilt als Wiederherstellung des Osiris, zugleich aber auch als ihr (Hervorbringen und) Wachsenmachen des Horus (*αὐξανούσης τὸν Ὧρον*), ihres Sohnes, d. h. der neuen Epiphanie des Lichtes (§ 40). Daneben stehen jedoch auch Aussagen, nach denen bald Osiris mit seiner 28jährigen Lebens- bzw. Herrschaftszeit (§ 42), bald Horus, genauer im alten mythologischen Bilde: das Horus-Auge der alleinige Träger des Monatsmythos ist (§ 55) oder auch – anscheinend unter dem Einfluß der Isismysterien – die Isis (§ 77). Daß Typhon nicht außerhalb dieser Trias vorzustellen ist, sondern als die dunkle Ergänzung aller drei Gottheiten, kommt überhaupt nicht zum Ausdruck.

[15] Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß im folgenden der Isis, wenn sie hier mit Osiris zusammen die Lichtgottheit darstellt, die *κίνησις ἔμψυχος καὶ φρόνιμος* zugewiesen wird, wobei, wie sich sogleich im Text zeigen wird, die Prädikate, die sich auf die göttliche Wesenheit selber beziehen, auf ihre *κίνησις* übertragen sind. Man erinnere sich, daß im Manichäismus der Lichtgott Urmensch geradezu auch *ψυχή*, d. h. kosmische Seele, Gesamtseele, Quell aller Beseelung, heißen kann, und daß er, sobald er der *ὕλη*, der Finsternis, verfällt, Verstand und Bewußtsein verliert (Theod. b. Khōni 127, 27, Pognon), auf Grund des alten Dogmas, daß Seele wie Geist (skr. *manas*, eran. *manah*) zum Wesen des Urmensch-Lichtes gehören. Somit kann die *κίνησις* der Lichtgottheit zur Vertreterin ihres Wesens werden.

wieder die Urmenschüberlieferung. Auch sie kennt den Gegensatz *τακτός-ἄτακτος* und zwar in der Tat anwendbar auf den zweier Bewegungsformen.

Es handelt sich um das sehr alte Begriffspaar, das sich im Eranischen als *aša – drug* und im Indischem als *ṛta – anṛta* (= *druḥ*) erhalten hat, und das in seiner Grundbedeutung innerhalb der Urmenschreligion am treusten mit *ordnungsgemäß* und *ordnungswidrig* wiedergebbar ist. Im *Ṛgveda* ist es festes Axiom, daß das göttliche Licht das Ordnungsgemäße ist, das Wahre, das Eigentliche, die widergöttliche Finsternis aber das Ordnungswidrige, das störend einbrechende Falsche, Anomale. Ordnungsgemäß in bezug auf den Lichtgott Urmensch ist die Zunahme, die Aufwärtsbewegung des Lichtes[16], ordnungswidrig dagegen die Zunahme, die Aufwärtsbewegung der Finsternis[17], die für das Licht die Abwärtsbewegung bedeutet.

Daraus scheint mir hervorzugehen, daß man nur die übliche Auffassung des Begriffs *ἄτακτος κίνησις* als *ungeordnete* Bewegung durch die auf besonderen Voraussetzungen beruhende als *ordnungswidrige* Bewegung zu ersetzen und ihm seinen dereinstigen Vorstellungsinhalt zurückzugeben hat, um zwanglos zu der Einsicht zu gelangen, daß die Bezeichnung *ἄτακτος κίνησις* für die manichäische Finsternismacht richtig die Anschauung auslöst, die mythologisch zur kosmischen gehört.

Den Beweis, daß noch zu Alexanders Zeit (um 300) der Begriff *ἄτακτος κίνησις* zumindest in der religiösen Mystik im älteren Sinne verwendet wurde, liefert ein zweites über zwei Jahrhunderte jüngeres Zeugnis. In seiner Rede über die Göttermutter spricht der Kaiser Julian (331–363) ebenfalls von einer *ἀταξία*, die offensichtlich ihre eigentliche Bedeutung erst offenbart, wenn man sie als Ordnungswidrigkeit faßt. Der von Plutarch stark abweichende Zusammenhang muß allerdings zunächst befremden. Julian bezieht sie nämlich nicht auf die von Hause aus widergöttliche Wesenheit, sondern auf die nur im Zustand der Verirrung befindliche göttliche, in der Person des phrygischen Gottes Attis. Es ist darin jedoch nicht etwa ein anderer Überlieferungsstoff zu sehen, sondern eine zweite Form des Urmenschmythos, die von jeher als Variante neben der dualistischen gestanden hat. Ich zitiere nach Leisegang, *Gnosis* S. 121f.: «Sobald er (Attis) aber dem weiteren Fortschreiten seines unbegrenzten Dranges halt geboten und das Ungeordnete desselben... wieder geordnet hat, führt ihn die Göttin gerne wieder zu sich empor...»

Vorher war gesagt worden, das *ἄτακτον* seines unbegrenzten Dranges habe darin bestanden, daß er sich mit dem Stoff vereinigt hatte, und zwar in der Sphäre des

[16] *Ṛgveda* IX 108, 8 wird der Gott, der dem *ṛta* gemäß geboren, dem *ṛta* gemäß angewachsen ist, selbst das hohe (nach Hertel: lichte, *bṛhat*) *ṛta* genannt; s. auch IX 107, 15. Pavamāna (der Strahlende bzw. als Soma der sich Läuternde), der König, der Gott, das große *ṛta* und IX 66, 24: «Pavamāna brachte das große *ṛta*, das leuchtende Licht, hervor, die schwarzen Finsternisse zerstörte er.»

[17] Bestimmt bezeugt noch in der Lehre Manis, wie sie der Bischof Titus v. Bostra (um 363) unmittelbar nach einer manichäischen Originalschrift wiedergibt: *ἦν γάρ ποτε (φησίν) ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει καὶ ἐγέννα καὶ ηὐξάνετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις· αὐξηθεῖσα τοίνυν ἀνήγετο* ... (S. 9, 13 Lagarde), s. dazu die Ausführungen Reitzensteins NGG 31, 48ff.

Mangel- und Leidenbehafteten, was als seine *κατάβασις* in die Höhle bezeichnet wird[18].

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erweist sich auch hier die *ἀταξία* als zur abnehmenden Monatshälfte gehörig. Ordnungswidrigerweise gerät das Licht aus dem Vollkommenheitszustand in einen mangelhaften leidenden. Nichtleuchtende (materielle) Partien heften sich an die (immateriellen) leuchtenden. Es sinkt gleichsam hinein in eine bestimmt umgrenzte Finsternis, eine Höhle[19]. Mit dem Wiederaufstieg setzt dann die ordnungsmäßige *κίνησις* ein, und es ist ein schlechthin untrügliches Erkennungszeichen für die naturmythologische Grundlage, daß zwischen diesen beiden Bewegungen der Lauf des Gottes unausgesetzt hin und her pendelt: «Es hat niemals eine Zeit gegeben, in der dies nicht so gewesen wäre», fährt Julian fort, und wenn es ihm auch nur um eine philosophische Ausdeutung des mythologischen Schemas zu tun ist, das Schema selber hat er dankenswerterweise treu festgehalten.

War bei Plutarch die *ἀταξία* von der dämonischen Finsterniswesenheit aus gesehen, indem Seth-Typhon den Osiris zerstückelt bzw. das Auge des Horus verschluckt, so bei Julian von der göttlichen Lichtwesenheit aus, die sich in die *ὕλη* verliert. Über die Identität des geschauten Vorgangs kann aber die umgekehrte Einstellung nicht täuschen. Und indem die des Plutarch dem Urmenschschicksal im Zarathustrismus entspricht, die des Julian aber dem in der Hermetik[20] – die des Mani wechselt von einer zur andern – werden die beiden Haupttypen der Urmenschmythologie, der dualistische und der monistische, die bisher schwer miteinander auszugleichen waren, als solche kenntlich.

Des weiteren wolle man beachten, wie genau mit der von Julian benutzten Überlieferungsform die Attisspekulation in dem naassenischen Traktat bei Hippolyt, Elench. (ed. Wendland) V 8, 22 übereinstimmt, das oben S. 100 über die universale Auswirkung der beiden Urmenschbewegungen gesagte bestimmt bestätigend. Bei (Attis-) Papa, dem phrygischen Vertreter des Gottes Urmensch, so heißt es dort, drücke sich dessen Bedeutung für die Welt bereits im Namen aus: *τὸν αὐτόν* (scil.

[18] Die Lokalisierung des Vorgangs im Zodiakus bzw. der Milchstraße und die Rolle des Helios können als jüngere Zutaten einer wesentlich astrologisch bestimmten Weltanschauung hier außer Spiel bleiben.

[19] Das Leiden des Lichts und sein Versinken sind alte Bildvorstellungen, die schon der Urmenschmythologie im Ṛgveda sehr vertraut sind. Namentlich die Höhle *(vavrá)* ist ihr ein Kennwort für den Ort der widergöttlichen Wesenheit, an dem der Lichtgott versteckt gehalten wird. Eine große Rolle spielen dabei seine mitversteckten und von der Materialisierung mitbetroffenen Elemente (an sich, also ordnungsmäßigerweise, sind sie lichthaft, vgl. Manis Lichtelemente!), vor allem die himmlischen Wasser, an die alles Gedeihen auf der Erde gebunden ist.

[20] Wie den 'Urmenschen' Attis treibt es den *Ἄνθρωπος* im *Poimandres* (I 14) mit unbezwinglichem Drang, sich mit der *ὕλη* zu vereinigen. Indem dem Gott selber die Schuld an seinem Schicksal zugeschrieben wird, erhält sein tragisches Erleben eine besonders pathetische Note. Ein Motiv, das zwar in der alten Urmenschmythologie noch nicht begegnet, wohl aber in der jüngeren Urmenschspekulation. Man vergleiche nur die Purusalehren in den Sāṃkhyapartien der *Upaniṣads* (z. B. *Maitrāyaṇa Up.* III 2). Auch die auf der Doppelgeschlechtlichkeit des Urmenschen beruhende – wenn auch nicht auf sie begründete – hermetische Vorstellung des sakralen *γάμος* zwischen Licht- und Finsternispersonifikation ist den orientalischen Quellen, und zwar bereits den altmythologischen im *Ṛgveda* wohl bekannt.

ἄνθρωπον) φησι, Φρύγες καὶ Πάπαν καλοῦσιν, ὅτι πάντα ἔπαυσεν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς πρὸ τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως κεκινημένα. Eben diesem Namen gelte der allen Wesen gemeinsame Ruf: παῦε παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου. Sobald der Gott sich selber wandelt (d. h. mit der Richtung sein Aussehen) von ἄτακτος (Abnehmen des Lichts) zu τακτός (Zunehmen des Lichts), wirkt sich dieser Wandel im ganzen Universum aus.

Danach wird man zugeben müssen, daß die Bezeichnung des manichäischen Finsternisprinzips, der das Lichtprinzip (im θεός) bekämpfenden oder (im Urmenschen) schädigenden ὕλη als ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων sich der Sache nach von der mythologischen Grundlage aus vollkommen erklärt und rechtfertigt[21].

Und noch Weiteres ermöglicht sich aus ihr. Bei näherer Prüfung wird sich selbst die Abtrennung Platons von diesem Zusammenhange nicht uneingeschränkt aufrechterhalten lassen. Gewiß, das Chaos im *Timaios* ist das Produkt verstandesmäßiger kosmogonischer Spekulation, und die ἄτακτος κίνησις, die bei der Schöpfung ihr Ende findet, will hier wirklich ungeordnete Bewegung bedeuten.

Sieht man jedoch vorerst einmal ab vom *Timaios*, verrät nicht Platon an anderer Stelle die genaueste Kenntnis der ἄτακτος κίνησις aus der Urmenschmythologie? Kann man dem Mythos im *Politikos* (c. 12–16) gegenüber noch zweifeln, er, Platon schon wußte von einer orientalischer Weisheit entstammenden Überlieferung über eine *ordnungsgemäße und eine ordnungswidrige kosmische Bewegung*, die sich, die eine heil-, die andere unheilbringend, in der ganzen Welt auswirken? In jener bereits abgewandelten Form zum wenigsten, wie die Zeitalterspekulation (vgl. oben S. 101) sie ausgebildet hatte, muß er von diesem, die abrollenden Zeiträume gliedernden kosmischen Rhythmus vernommen haben. Freilich, das alte mythologische Vorstellungssubstrat ist durch ein anderes ersetzt. Jenes Auf und Ab in der Weltentwicklung macht Platon abhängig von dem sein Weltbild beherrschenden Umschwung der Planetensphären. Die doppelte Bewegung ist bei ihm die

[21] Nicht nur das gegensätzliche Weltprinzipienpaar, das Licht und die Finsternis (bei Alexander der θεός und die ὕλη), das ganze konstruktive Gerüst seines Lehrsystems steht auf dem Boden des Urmenschmythos. Aus ihm schöpft er, wie sich jetzt leicht erkennen läßt, den zuversichtlichen Optimismus seiner Lehre, und zwar einfach durch die Wahl des Ansatzpunktes in der monatlichen Bewegungskurve, die wie der Weltalterlehre, so auch seiner Vorstellung vom Zeitablauf zugrunde liegt. Er verlegt den Weltverlauf in die Periode des zwar langsam und mühsam, aber unentwegt stetigen Anwachsens des Lichtes, während er das vorangegangene Vordringen der Finsternis und ihre Vergewaltigung des Lichtes nur kurz in Form eines düsteren Auftaktes – mit allerdings schweren nachhaltigen Folgen – sich in der Urzeit abspielen läßt. An den Anfang jener Periode setzt er die Weltschöpfung. So ist er berechtigt, durchweg und gleich von vornherein dem Licht die Führung zuzuweisen. Der Weltverlauf mit seinem einzigen Zweck, der Befreiung des im Materiellen des Kosmos wie des Menschen gefangenen Lichtes von eben diesem Materiellen, der Finsternis, ist also klärlich die τακτὸς κίνησις Das unterscheidet Manis Lehre von der iranischen, der zufolge der eigentliche Weltverlauf in den Abstieg der Kurve fällt und also die ἄτακτος κίνησις darstellt; es rückt sie aber nahe an die erste Erlösungslehre Indiens, das Sāṃkhya, dem sie ja auch darin gleicht, daß sie die Zurückgewinnung des Lichtes wesentlich auf das Gebiet des Psychologischen verlegt, und zwar unter Benutzung des schon für die Upanisaden-Philosophie charakteristischen Motivs der Erkenntnis.

Umdrehung des Kosmos, die nach zweierlei und entgegengesetzten Richtungen erfolgt. Mit der Bewegung in der einen Richtung – und das ist die gegenwärtige –, die in ständig zunehmendem Maße und in jeder Beziehung zu Verkümmerung und Verschlechterung führt, steht eine andere, die sich in einem schlechthin paradiesischen Zustand auswirkt, in stetem Wechsel. In der heilvollen Richtung bewegt sich die Welt, wenn sie von Gott geführt wird; in der unheilvollen dreht sie sich, und zwar rückwärts, wenn sie sich selbst überlassen ist. «Als alles dieses seine Zeit erfüllt hatte, beschreibt Platon den Wechsel der *κίνησις* von heilvoll zu unheilvoll, «da ließ der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte[22] zurück. Die Welt aber bewegte nun wieder rückwärts das Schicksal und die mit ihm zugleich entstandene Begierde (*εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*). Anfangs führte sie die Lehren des Werkmeisters genauer aus (d. h. noch behielt das Gute das Übergewicht über das Schlechte), zuletzt aber lässiger, und daran ist das Körperliche in ihrer Mischung schuld (*τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον*), ... je weiter die Zeit vorrückt ... um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Unordnung (*ἀταξία*)», in vielen Myriaden von Umläufen verfällt sie mehr und mehr dem Verderben, bis dann abermals der Gott sich selbst wieder an das Ruder stellend, alles, was erkrankt und aufgelöst ist (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) durch Umwendung in den ihm eigentümlichen Umlauf *wieder in Ordnung bringt* (*ἐκ τῆς καθ' ἑαυτὸν προτέρα περιόδος στρέψας ἀπερνάζεται*).

Das Befremdendste in den anspielungsreichen Worten ist das postulierte Vorwärts und Rückwärts in der Kosmosbewegung. Von der an den Gestirnen zu beobachtenden ‚Drehung des Himmelsgewölbes' eine Umkehrung der Richtung zu erwarten, bleibt anhaltsiose Fiktion. Es wird sich auch schwerlich eine andere Erklärung dafür finden lassen, als daß die Vorstellung einer zweifachen Bewegung von der wirklich, nämlich an der Allgottheit Urmensch, geschauten her auf den Himmelsumschwung übertragen ist. Am Schluß scheint ja in der Tat das ältere mythologische Bild deutlich durch: Sobald der Gott die «ihm eigentümliche», also ihm in Person zukommende *τακτὸς κίνησις* wider aufnimmt, wird alles, was vorher ordnungswidrig war, gleichfalls wieder ordnungsgemäß[23]. Der sinnlichen Grundvorstellung nach würde also das Vorwärts und Rückwärts in der Weltbewegung bei Platon mit dem Aufwärts und Abwärts in der Eigenbewegung des Attis bei Julian zusammenfallen[24]. Überlieferungsbrocken aus der Mysterienmystik ergeben sogar eine hinlängliche Bestätigung. In dem nämlichen Naassenischen Traktat, der in Attis den Urmenschen sieht, finden sich bei einer weiteren mit dem Urmen-

---

[22] *περιωπή*, ein Ort, von dem man nach allen Seiten rings um sich her schauen kann.

[23] Daß und in welchem Sinne mit der *ἀταξία* der abnehmenden Monatshälfte die Vorstellungen von Krankheit und Zerfall verknüpft waren in der Urmenschmythologie, bildet den Hauptnachweis in *Der Gott der Wunderheilungen*.

[24] Desgleichen fällt mit der Warte, in die der Gott sich zurückzieht, wenn er die Lenkung der Welt aufgibt, die kosmische Höhle bei Julian zusammen. Und auch das Eine-Zeitlang-Ruhen (*ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον*), das Plutarch nach Theopomp von dem eranischen Ohrmazd berichtet, *De Is. et Os.* 47, gehört hieher.

schen aufs engste verknüpften mythologischen Wesenheit, dem Okeanos[25], die beiden Bewegungsarten in der Tat verbunden: *ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεί* (im Gegenstrom sich immer zurückwendend) *ποτὲ ἄνω ποτὲ κάτω* (Hipp. a. a. O. V 7, 38). Lokalisiert im Gotte Urmensch macht ja der kosmische Strom dessen singuläre Doppelbewegung mit[26]. Und ebenso findet sich dort, in wieder anderem Zusammenhange, bei der «etymologischen» Deutung der phrygischen Urmenschbezeichnung *αἰπόλος* die Bewegung des ganzen Universums ausdrücklich dem Gotte Urmensch zugeschrieben als dem: *ἀεὶ πολῶν καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμον ὅλον στροφῇ ... πάντοτε ⟨πάντα⟩ παντα χῇ στρέφοντα καὶ μεταβάλλοντα πρὸς τὰ οἰκεῖα* (V 8, 34).

Das Ergebnis: in dem wechselnden Kosmosschicksal des Mythos im *Politikos* spiegle sich das Gottesschicksal, wird vollends darin deutlich, daß Platon, wenn er seinerseits auch für die derzeitige Rückwärtsbewegung, also die *ἄτακτος κίνησις*, eine letzte hintergründige Machtinstanz, die Heimarmene, verantwortlich macht, doch sehr wohl von andern Lehrern darüber weiß, die er, jedoch nur um sie abzulehnen, auch mitteilt: «Sich selbst aber immer zu drehen (*στρέφειν*), ist leicht Keinem wohl möglich, als dem alles Bewegte Anführenden[27]. Diesem aber ist, etwas jetzt so, dann wieder anders zu bewegen, nicht statthaft. Nach diesem allen darf man also von der Welt weder behaupten, daß sie immer sich selbst drehe, noch, daß sie immer von Gott gedreht werde, sintemalen es nach zwei und verschie-

---

[25] (*Ὠκεανοῦ ῥοή*) *ἀπὸ τῶν μέσων ῥέουσα τοῦ τελείου ἀνθρώπου* (Hipp. V 8, 34), vgl. dazu Pap. Leyden V 4, Reitzenstein, *Poimandres* 16, 2 in dem Gebet an den Gott *ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα: τὸ δὲ περὶ ὕδωρ ⟨ὁ⟩ ὠκεανός*.

[26] Auf unerwartete Weise würde bei der Lokalisierung des Okeanos im Urmenschgestirn – er gilt ja als der himmlische Urquell aller irdischen Gewässer, *Il.* 21, 196 – sein außerhalb von Erde und Meer Im-Kreise-Fließen plötzlich anschaulich. Auch fehlt es nicht an außergriechischen Parallelen für die alte Grundvorstellung. Der Mond besteht aus der *Rasā*, erklärt, eine der frühsten Namensbezeichnungen für den entsprechenden kosmischen Strom im Indischen (= eranisch *ranha*) verwendend, das *Viṣṇu-purāṇa*, Hillebrandt ZDMG 34, 293; in *Rgveda* II 15, 6: «Aufwärts (*udancam*) machte er (Indra) fließen durch seine Macht den Sindhu», bietet, mit anderer Namensbezeichnung, die altbrahmische Mythologie geradezu ein Seitenstück zu dem *ἄνω*-Strömen des Okeanos im Naassenertext, wie sich denn aus der Urmenschmythologie auch die z. T. recht eigentümlichen Einzelüberlieferungen über den Okeanos bei Homer und Hesiod ohne Schwierigkeit erklären.

[27] Der durch die eine Angabe hinreichend charakterisierte Gott, an den Platon denkt, ist bekanntlich der orphische Chronos bzw. der Aion, denn wenngleich die philosophische Spekulation seit Platon auf alle Weise bemüht ist, die beiden begrifflich zu differenzieren, für ihr ursprüngliches Wesen läßt sich das nicht durchführen. Hinter beiden steht gleicherweise der sinnlich schaubare ältere Zeitgott Urmensch. Das unter Platons Namen gehende Epigramm Anth. Pal. 9, 51 *αἰὼν πάντα φέρει · δόλιχος χρόνος οἶδεν ἀμείβειν | οὔνομα καὶ μορφὴν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην*, und was Lakeit, *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, 1916, S. 81ff. weiter an früheren und späteren 'dichterischen Augenblickspersonifikationen' anführt, geht in dem gesamten Aussagenbestand unverkennbar auf die gleiche Überlieferung zurück. – Chronos, die orphische Urgottheit, entweder zarvanistisch den beiden Weltmächten, der lichten und der dunklen, als Vater vorangestellt (Diels, *Vorsokratiker*[2] 476, 27ff.) oder seinerseits als die lichte geschaut und mit einer dunklen (Nyx, Bakchylides 7, 11ff., Ananke, Diels a. a. O. 477, 11) verbunden, ist doch Arist. *Phys.* IV 10, 218a 33 bestimmt überliefert als der Beweger der Welt: *οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν* (sc. *τὸν Χρόνον*). Ebenso ist Pindar *Isthm.* 8, 14 der Aion das Alles-Lebende-Anführende; aus dem reichen Material des Nonnos (z. B. *Par.* 12, 98; *Dion.* 24, 267) führe ich nur an *Dion.* 36, 422: *καὶ τότε τετραπόροιο χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων | ... ἑλίσσετο ... Αἰών*.

denen Richtungen geschieht, noch, daß etwa irgend zwei Götter von entgegengesetzter Richtung sie drehen ...»[28]

Was hier vorliegt, ist eine gründlich durchdachte Auseinandersetzung mit der obigen orientalischen Zeitalterlehre, die, mythologisch bedingt, den jeweiligen Weltablauf im Bilde einer jeweiligen Urmenschepiphanie vorgezeichnet sieht. Für den Aufstieg in der Weltentwicklung (entsprechend der zunehmenden Monatshälfte), für die τακτὸς κίνησις also, läßt Platon den (in der Lichtform vordringenden) Gott gelten; für den Abstieg indes, die ἄτακτος κίνησις, befriedigt ihn keine der beiden mythologisch gegebenen Deutungsmöglichkeiten. Nicht den Gott, indem dieser jetzt der dem Verfall Unterliegende ist, nach dem Überlieferungstypus, den Julian für den Urmenschen Attis benutzt, will er dafür verantwortlich gemacht wissen, und ebenso unannehmbar ist ihm die Idee, daß an Stelle des heilbringenden Gottes ein unheilbringender Antipode, eine ahrimanische Figur, die Führung übernimmt, nach dem von Plutarch für Seth-Typhon benutzten zweiten Typus der Urmenschmythologie.

Wenn nun Platon seinerseits die ἄτακτος κίνησις der Heimarmene zuweist, so entfernt er sich freilich doch nicht so weit von den beiden abgelehnten Annahmen, als es zunächst den Anschein hat. Die Heimarmene, später, namentlich in der Dogmatik der Mysterien und der Gnosis, die Hauptbezeichnung für das Verhängnis in seiner grausamen Unerbittlichkeit[29], ist ja nur ein anderer, wohl durch die Vorsokratiker eingebürgerter Name für die alte Ananke-Adrasteia und von dieser dem Platon aus der Orphik vertrauten Gestalt nicht zu trennen[30]. Die orphische Ananke aber ist die weibliche Wesensform des Urgottes Chronos[31]; ihr kommen die gleichen Funktionen zu wie dem Gotte selber, nur daß sie entsprechend der mythologisch gegebenen Gegensätzlichkeit seines Doppelwesens, unter veränderten Vorzeichen stehen. Wie Chronos ist sie die Bewegerin des Kosmos, die Dreherin der Weltachse; aber, wie der mehrfach erhaltene Terminus technicus κόσμοιο παλινδίνητος Ἀνάγκη[32] beweist, ist es die Rückwärtsbewegung, die von ihr eingeleitet und vollführt wird. Der Funktion nach entspricht also die Ananke sowohl dem Gotte in der Periode der Verdunkelung als dem von Hause aus dunklen Gegner im Ahrimantypus.

[28] Das mythologische Rad – vierspeichig im Hinblick auf die vier kalendarischen Phasen – ist ein altes mythisches Bild für den Gott selber, der, halb aus Licht bestehend und halb aus Dunkel, im Phasenwechsel zu rotieren scheint.

[29] Zugrunde liegt der fatalistische Gedanke der Seelenwanderung.

[30] Für Parmenides, Demokrit und Leukipp fallen Ananke und Heimarmene zusammen (Stob. *Ekl.* 28, 39 p. 166 Wachsm.), und wenn Proklos *in Tim.* 5, 323 die letztere aus der ersteren hervorgehen läßt, so wird das zu der allgemein in der religiösen Systematik geübten Gepflogenheit gehören, für die verschiedenen Bezeichnungen einer mythologischen Wesenheit den Zusammenhang zu wahren.

[31] Orphische Theogonie des Hieronymos und Hellanikos, Diels 493, 36 ([2]477, 11) συνεῖναι δὲ αὐτῷ (sc. Χρόνῳ) τὴν Ἀνάγκην, s. auch orph. *Argonautika* 12 ff.: ἀρχαίου μὲν πρῶτος χάους ἀμέγαρτον Ἀνάγκην καὶ Χρόνον. Die gewissermaßen genealogisch zu verstehende Beziehung zwischen Chaos und Ananke darf uns nicht darüber täuschen, daß auch hier hinter beiden die gleiche mythologische Vorstellung steht.

[32] Vgl. die Stellen aus der *Straßburger Kosmogonie* 481, 26, Nonnos *Dion.* II 265, Claudian *Ep.* 6, 2 Anthol. (I 9 und) IV 505, 14 bei Reitzenstein, *Poimandres* 115 A.

Als die Weltbewegerin Ananke fällt demnach die Heimarmene keineswegs aus dem im *Politikos* benutzten mythologischen Schema heraus[33]. Allerdings, die Vorstellung, die Platon mit ihrer Bewegung verbindet, ist, wie die Vision des Pamphyliers Er im 10. Buch des *Staates* zeigt, von der in der Urmenschmythik wesentlich verschieden. An die Stelle der Selbstbewegung des Gottes, die abwechselnd unter Führung seiner beiden Naturen, des Lichts und der Finsternis, vor sich geht, und die nur in ihren Auswirkungen auch die Welt beeinflußt, ist für Platon und die gesamte Folgezeit die Sphärenbewegung getreten. Nur, daß auch sie – ohne daß das neu motiviert würde – durch den Aion bewirkt wird[34]. Dennoch bedeutet das die völlige Verdunkelung der Grundvorstellung; es bedeutet aber anderseits auch, daß auf die Sphärenbewegung ein Gesetz übertragen wird, das ihr von Natur nicht zukommt: auch sie muß sich nun in zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen. Wenn unter der Führung der Ananke-Heimarmene die – mythologisch gegebene – Rückwärtsbewegung einsetzt, die Richtung, in der seit Menschengedenken die Sphärenbewegung vor sich geht, so ist das die Unheil über Unheil auslösende *ἄτακτος κίνησις*, die fortdauern wird bis zur *ἀρχὴ ἄλλης περιόδου* (*Staat* 616 C.). Auch darin hat sich das mythologische Schema durchgesetzt. Der astrale Fatalismus – in seinen chaldäischen Ursprüngen bekanntlich nur ein partieller, im Zweistromlande glaubte man sowohl an günstigen wie an ungünstigen Einfluß der Gestirne – ist erst durch die Verquickung mit der Urmenschspekulation zu der extremen Form des Heimarmene-Glaubens gelangt.

Und, um nun noch einmal zum *Timaios* zurückzukehren, verrät nicht selbst

---

[33] Man erinnere sich nur ihrer in der Folgezeit für die hellenistische Weltanschauung so bedeutsamen Beziehung zum *αἰὼν οὗτος*. Nur an ihn ist ihre Macht gebunden. Nur bis zur Ankunft des sehnlich erwarteten Heilbringers währt ihre Herrschaft. Der Heilbringer, indem er den *αἰὼν μέλλοντος* eröffnet, befreit die Welt von ihr. So die Weltalterspekulation mit ihrer Heilzeitbringererwartung. Die Mysterienreligiosität allerdings lehrte, in ihren Einweihungsriten ein Mittel zu besitzen, dem einzelnen schon jetzt diese Befreiung zu sichern. «Des blinden Wesens Tyrannei hat nun ein Ende», läßt mit Benutzung eines gut beglaubigten mythologischen Bildes für das Fisternisprinzip, Apulejus, *Metam.* XI 15 die Mysteriengottheit Isis, hier natürlich die Vertreterin des Lichtprinzips, zu dem soeben Geweihten sprechen, «Du bist in den Schoß einer *sehenden* Gottheit aufgenommen, die auch die übrigen Götter durch den Schein ihres Lichtes erleuchtet.» Auch die Taufe der Christen hatte nach Clemens A., *Exc. ex Theod.* 72 diese Wirkung. Christliche Gnostiker (sowie derselbe Clemens A.) sehen in Christus schon den die Herrschaft der Heimarmene allgemein brechenden Befreier (Wendland, *Hellen. und röm. Kultur* 177, s. auch Reitzenstein, *Poimandres* 113). Die koptische Gnosis läßt Jesus mit eigener Hand die (Heimarmene und) Sphaira umdrehen (TU 8, S. 442), allerdings 6 (Welten-)Monate nach links und 6 nach rechts, wodurch sie ihn, wohl sehr gegen ihre Absicht, zum Vertreter auch der *ἄτακτος κίνησις* macht.

[34] Bald in männlicher, bald in weiblicher Gestalt. Corp. herm. XI (XII) 7: *ἰδὲ καὶ τοὺς ὑποκειμένους ἑπτὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ καὶ δρόμῳ διαφόρῳ τὸν Αἰῶνα ἀναπληροῦντας*; Lichtzaubergebet: Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888, S. 72: *στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις* (der so angeredete Gott ist zwar bereits als Sonne und Mond gedacht; da er aber zu Licht und Finsternis sowie zu den Elementen in nicht zu verkennende Beziehung gesetzt wird, so kann es sich nur um eine Überlieferung über den Mond allein handeln), und S. 76: *ἡ ἐπὶ τοῦ πόλου ἑφεστῶσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κρατείᾳ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον* (als alter mythologischer Zug ist der Weltachse die Beflügelung verblieben, vgl. die *ὑπόπτερος ἄξων* Hipp. ref. IV 49, wie ja auch der kosmische 'Wagen', ein mythologisches Bild für den Gott Urmensch, das laut Plutarch, *Quaest. conv.* IX 5, 2 Platon für die Kosmosbewegung verwendet hat, geflügelt ist).

hier die Behandlung der ἄτακτος κίνησις noch die Auseinandersetzung mit dem gleichen Stoff? Schon das gibt zu denken, daß Platon der ungeordneten Bewegung der Dinge zunächst die ἡσυχία als Zustand der Norm[35] entgegenstellt, dann aber seinen Schöpfergott diese Dinge keineswegs aus der Bewegtheit zur Ruhe führen läßt, sondern aus der Ungeordnetheit zur Ordnung[36]. In dem Zur-Ordnung-führen entspricht sein Tun also genau dem des Gottes im *Politikos*, wenn dieser sich wieder ans Steuer stellt. Sollte die vorhergehende ἀταξία im Grunde ihres Wesens eine andere sein als die durch mythologische Überlieferung gegebene im *Politikos*? Läßt nicht mit den nämlichen Worten wie im *Timaios* der Naassenertext die Dinge sich ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς bewegen vor dem Erscheinen des Gottes (Urmensch)? Ein bestimmtes Schema, und zwar offenbar wieder das uns nun hinreichend vertraute mythologische der Weltalterlehre, das den ständigen Wechsel zwischen einem Heil- und einem Unheil-auswirkenden Prozeß vorsieht, liegt doch wohl auch hier zu Grunde. Wie es eigentlich auszufüllen war, zeigt noch einigermaßen deutlich der hermetische λόγος τέλειος an Asklepios, aus dem Lactanz, *Inst.* VII 18, 4 unter anderem den wichtigen Schlußsatz, den Gott, dessen Sinn wie im *Timaios* auf das ἀγαθόν gerichtet ist, betreffend, anführt: ἀντηρείσας τῇ ἀταξίᾳ καὶ ἀνάκαλεσάμενος τὴν πλάνην καὶ τὴν κακίαν ἐκ καθάρας, πὴ μὲν ὕδατι πολλῷ κατακλύσας, πὴ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπαίσας, ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον[37]. Nach großen Weltkatastrophen bzw. -untergängen durch Wasser und Feuer, führt der gute, d. h. der lichte Gott seinen Kosmos zurück zu dem Urzustand, in dem es keine Dürre, keine Feindseligkeiten, kein Böses, keinen Irrtum, also keinerlei unheilvolle kosmische Einflüsse, keine ἀταξία, gab, zurück zu dem Zustand des goldenen Zeitalters. So lehrte, wie bereits bemerkt, der Mazdaismus, indem er den Vollkommenheitszustand an den Uranfang setzte und nach dem in absinkender Kurve sich vollziehenden Ablauf der Weltentwicklung die Apokatastasis erfolgen ließ.

Der *Timaios* setzt zwar die ἀταξία der ὕλη an den Uranfang, und indem er den guten Gott, das Chaos zum Kosmos gestaltend, die τάξις bewerkstelligen läßt, macht er schon die Urschöpfung zu einer Apokatastasis. Vielleicht nach orphischem Muster. Auch die Orphik setzte ja, wenigstens vorzugsweise, an den Anfang eine Urfinsterniswesenheit, aus der dann die Urlichtwesenheit erst hervorbricht[38].

---

[35] *Phaidros* 245e ist die Ruhe das höchste Prinzip.

[36] Der gleiche Einwand übrigens, der ja auch bei Manis angeblicher Bezeichnung der ὕλη als ungeordnete Bewegung nahe liegt. Bei selbständiger Konzeption dieser Finsternisvorstellung wäre zu erwarten, daß es auch ihm auf die Ordnung in der Bewegung ankäme, der wünschenswerte Zustand also erreicht würde, indem bei der Schöpfung die Stern- und Elementensphären nach fester Ordnung in Bewegung gesetzt werden. Ihm aber kommt es ja einzig auf die Vernichtung der ὕλη an.

[37] Wie manche andere Stelle danke ich auch diese der von wunderbarer Witterung für die Zusammengehörigkeit der zerstreuten Rudimente aus der Urmenschmythologie begabten Forschung Reitzensteins, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* S. 43.

[38] In Entsprechung übrigens zu altbrahmanischer, zeitlich der mazdaistischen vorausliegenden Vorstellung. So ausdrücklich in der vedischen Kosmogonie *Ṛgv.* X 129: Im Anfang

Doch bedeutet das nur einen andern Ausgangspunkt im nämlichen Kreislaufschema (vgl. oben S. 104 Anm. 21), und der eigentliche Beweggrund wird bei Platon der gewesen sein, daß es ihn im Grunde doch immer zu einer bejahenden Weltanschauung drängte. Nicht die absinkende Kurve gestaltet er im *Timaios*, sondern die ansteigende. Und das Wesentlichste in dieser Selbständigkeit dem Iranischen gegenüber scheint mir dabei die Absicht, die Finsternismacht als Person ganz fortfallen zu lassen. Das gelingt ihm durch die Umdeutung von *ἀταξία* und *τάξις*. Die *ἄτακτος κίνησις* der *ὕλη*, einer rein als wertindifferente Stofflichkeit verstandenen *ὕλη*, wird ihm zur chaotisch ungeordneten Bewegung in den Dingen, und die *τακτὸς κίνησις* der Lichtmacht zum im Chaos[39] Ordnung schaffenden Gott.

---

war das Dunkel, in Dunkel verhüllt... in der Leere des Leeren war eingeschlossen das Eine, das durch die Kraft der Glut sich fortzeugende... (v. 3). So auch in *Manus Gesetzbuch* I 5; und wenn, wie häufig, die Urwasser an den Anfang gestellt sind, aus denen – unter mancherlei Namensbezeichnungen, wundervoll anschaulich z. B. als 'goldener Sproß' (*hiraṇyagarbha*) *Ṛgv.* X 121, 1 – der Gott Urmensch ersteht, so sind diese Wasser (vgl. oben S. 106 f. Anm. 25 u. 26 den Okeanos, die *Rasā*) nicht unbestimmt grenzenlos, sondern von einer finsteren Hülle umschlossen zu denken. In dem in der Orphik mehrfach eingeschobenen Urei kommt nur eine andere, gleichfalls schon altbrahmanische Form der Urmenschkosmogonie zum Ausdruck, vgl. z. B. *Śatapatha Brâhmaṇa* VI 1, 2, 1; XI 1, 6, 1 ff.,s. auch *Chândogya Upaniṣad* III 19 und *Mahâ Upaniṣad* III, nach deren ältester Mythik entstammender Überlieferung aus dem goldenen Ei der viergesichtige, hier Brahman genannte Urgott hervorgeht.

[39] Wie es scheint, hat der Begriff des *Chaos* erst vom *Timaios* aus – obschon Platon das Wort dort nicht verwendet – *Symposion* 178 B zitiert er es nach Hesiod und in dessen Sinne – die Bedeutung des Wirren erhalten. In der Orphik wenigstens stand bei allem Schwanken die Bedeutung des Finsteren im Vordergrund, vgl. Ap. Rhod. IV 1697 (Passow D Sp. 2407): *οὐρανόθεν δὲ μέλαν χάος ἤ τις ἀϊδνὴ ὠρώρει σκοτίη μυχάτων ἀνιοῦσα βαραθρων*, wobei die Herkunftsangabe zu beachten ist. Überhaupt ist es ratsam, sich diese ältere Bedeutung zu vergegenwärtigen. Gewissermaßen als personhafte Wesenheit gefaßt, stellt das Chaos neben dem *Aἰθήρ*, der Quell des Lichts und des Lebens ist, den andern 'Sohn' des Urvaters Chronos dar (Diels VS² 476, 27 ff., nach Damascius, Proklus u. a.). Es muß also, da offenbar die zarvanistische Kosmogonie zugrunde liegt, dem eranischen Ahriman entsprechen. Oder auch es steht im Wortsinn vorgestellt als höhlenartiger aufklaffender schwarzer Schlund (mythologisch die Finsternis, aus der das versunkene Licht des Urmenschen wieder auftaucht und mit dem Licht Leben und Heil) am Uranfang (Hesiod. *Theog.* 116) neben den Dunkelwesenheiten Nyx, Erebos und Tartaros (Aristoph. *Aves* 693, Diels S. 472), mit denen es der Sachvorstellung und der ihm angewiesenen Rolle – aus ihm bricht der Lichtgott hervor – nach zusammenfallen wird. Wichtig ist namentlich seine Wesensidentität mit der *Nyx*, in Orph. Hymn. III 2 und 6 die *γένεσις πάντων*, die *φύσις ἐννυχίη* (bei Damascius Diels S. 495 ist die – Orph. Hymne X 23 *κυκλοτέρης* genannte – *Physis* der (dunkle) Zwilling des mit Phanes identifizierten Aion; auch sie stellt also dem immateriellen Urlicht gegenüber die materielle Finsternis dar). Sie, die Nyx, ist die Bewohnerin der Samenkeime der Welt von einem Weltenablauf zum andern, Orph. Frgm. 38 Abel 161 (d. h. in der Finsternisform des Gottes Urmensch liegen mitsamt dem versunkenen Licht auch dessen Schätze und darunter aller Samen der Wesen, geborgen bis es wieder hervorbricht); ihr *ζωογόνος κρατήρ* Orph. Frgm. 73 Proklus, ist ein altmythologisches Bild für sie selber.

Für die Gleichsetzung Chaos – Nyx liegt, in langer Geheimtradition fortüberliefert, noch ein bestimmtes Zeugnis vor in der gnostischen Pistis Sophia, Schmidt, *Kopt. gnost. Schriften* 93, 20 ff. Hier wird dem 13. Aion «der das Licht ist» dem Herrn über 12 Aionen, und «ihnen allen Leuchtenden», das *Chaos* gegenübergestellt, «welches ist die Nacht»; auch wird ausdrücklich gesagt, daß die 12 Aionen «sich in der Mitte zwischen dem 13. Aion und dem Chaos befinden», und daß sich in ihnen «stufenweise die Materie mit dem Lichte mischt». Anschaulicher hätte die mythologische Bedeutung des Chaos nicht zum Ausdruck gebracht werden können: von dem 13. Aion, d. h. der dreinächtigen Vollkommenheitsform des Gottes Urmensch bis zum Chaos, d. h. seiner dreinächtigen vollen Finsternisform (reden nicht auch die Orphischen Fragmente gelegentlich von einer dreifachen Nyx? Frgm. 127 Procl. *in Tim.*, Frgm. 60 Abel 176) geht es naturnotwendig ja über 12 Zwischenformen.

Damit ist in dem orientalischen Schema der naturmythologisch gegebene Fatalismus durch die griechische Ratio umgebogen zu freier kosmogonischer Spekulation.

Liegt es nun so, daß Platon den alten Überlieferungsstoff über die kosmische ἄτακτος κίνησις zwar gekannt, ihn seinerseits aber rational umgestaltet hat, so bedarf es kaum erst der Feststellung, daß die im vorstehenden beigebrachten jüngeren Zeugnisse, die sich sämtlich enger an jene Überlieferung halten, sie auch eingehender als er wiedergeben, sich vom *Timaios* nicht ableiten lassen. Vielmehr muß der Stoff unabhängig von Platon während aller Jahrhunderte des Hellenismus fortüberliefert worden sein und zum festen Besitz der geheimer Weisheit Kundigen gehört haben.

Dann aber drängt sich die Vermutung auf, daß schon die Quelle Alexanders bzw. gleich die ersten zum Manichäismus bekehrten Neuplatóniker in Alexandrien[40], die bei ihrem Weiterwerben für die neue Lehre bemüht waren, sie durch Anknüpfung an Bekanntes den griechisch Gebildeten annehmbar zu machen, in dem Finsternisprinzip Manis das Agens dieser kosmischen ἄτακτος κίνησις wiedererkannt und mit ihr in eins gesetzt hatten. War doch in dem, was Mani verbürgtermaßen über das erste Auftreten der ὕλη gelehrt hatte, ausdrücklich unter Verwendung des Begriffs ἀταξία[41], die mythologische Grundlage gar nicht zu verkennen. Ungleich aufgeschlossener gegen Mythologisches als Alexander hatte sie ja auch – sehr zu dessen Verdruß – die griechischen Mythen vom Kampf der Giganten und der Zerreißung des Dionysos[42] in Manis Kampf der ὕλη gegen das Licht und die Zerteilung des χρηστός in die Materie hineingesehen (37, 13ff. Brinkmann). Gerade auf das synkretistische Hinein- und Zusammensehen von überlieferungsmäßig weit Auseinanderliegendem hat sich ja das hellenistische Alexandrien so ausnehmend verstanden, darin nicht selten eine weitblickende Aufgeklärtheit bekundend.

Schon in der ihm vorliegenden Werbeschrift kann Alexander die «Definition»

---

Diese mythologische Chaosvorstellung scheint Platon bewußt überzeichnet zu haben. Noch bei Lukian, *Amores* 32 aber, wo wie bei Platon die Weltschöpfung Sache der Urlichtwesenheit ist – und zwar unter Ausschluß der Urfinsterniswesenheit – ist die orphische Gleichsetzung Chaos = Nyx vorauszusetzen: Nachdem Eros «das *Chaos* fortgeschafft» hat, nachdem er «glänzendes Licht über die dunkle *Nacht* gebreitet» hat, wird er «Schöpfer des Beseelten und Unbeseelten». Daß es sich auch bei dieser Schöpfungsvorstellung um alte Urmenschspekulation handelt, zeigt die Apostrophe an die Mondgottheit in der Zauberpapyri-Sammlung Wessely, Wiener Akad. 1888, S. 108, Z. 2552: «ἡνίκα γὰρ αὔξῃ σὺ, τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας, von wo aus wieder Licht zurückfällt auf Platons Schöpfergott im *Staat* (X 596e), der *beständig sich und die Welt schafft.*»

[40] Vgl. Reitzenstein, *Vorgeschichte* S. 92: «Frühzeitig ist der Manichäismus, wie wir wußten, nach Ägypten gedrungen und hat hier Anhänger sowohl im christlichen Asketentum wie bei den neuplatonischen Philosophen gefunden».

[41] Vgl. Titus v. Bostra, oben S. 102 Anm. 17.

[42] Dionysos, in dem das hellenistische Ägypten bekanntlich hartnäckig den Osiris wiederfinden wollte, den auch Zerstückelten, und zwar in 14 Teile! In bezug auf die den verschiedenen Zerstückelungsmythen gemeinsame ursprüngliche Grundvorstellung werden jene neuplatonischen Manichäer oder manichäischen Neuplatoniker wohl nicht so hohnherausfordernd weit vom Weg des Tatsächlichen abgeirrt sein, wie der einseitig klassisch gebildete Alexander meint.

der *ὕλη* gefunden haben und schon dort in einer Form, die es offen ließ, ob damit ein Zitat gegeben werden sollte oder eine Interpretation. Noch bei Alexander bleibt es ganz ungewiß; der Wortlaut (oben S. 96 Anm. 4) besagt ja nicht: Mani hat die *ὕλη*, sein Finsternisprinzip, *ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* genannt, sondern: die *ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* – man ist versucht, herauszuhören: die uns wohlbekannte[43] – die nennt Mani *ὕλη*. Weil der Satz in einem die Textwiedergabe unterbrechenden Einschub steht, in dem Alexander sich in seiner Person als Philosoph über das Wesen der Materie ausläßt, hat Reitzenstein ihn als dessen Interpretation gefaßt (NGG 96, 190, 13), aber das scheint mir weniger einleuchtend als seine frühere Ansicht, daß Alexander «zwar von einer immer wieder vorgebrachten (*θρυλουμένη*) Begriffsbestimmung der *ὕλη* als *ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* redet», daß er sie also bis zum Überdruß oft gehört hat – «dennoch aber nicht weiß, ob sie auf Mani selbst zurückgeht» (*Vorgeschichte* S. 93)[44].

Angenommen, die Vermutung gehe nicht fehl: bei den neuplatonischen Manichäern Alexandriens war die «Definition» der *ὕλη* schlagwortartig verbreitet schon vor Alexander, steht sie aber nicht im Widerspruch zu dem oben S. 98 geäußerten Bedenken, daß ein Neuplatoniker von sich aus schwerlich Manis *ὕλη*-Vorstellung mit der des Chaos im *Timaios*, auf die doch die Formel zurückgeht, und die doch gerade keine mystisch religiöse ist, richtig abgestempelt zu haben wähnen konnte? Vielleicht, wenn man nur das «von sich aus» festhält, darf jedoch auch das zu Recht bestehen bleiben. Erinnert man sich, daß schon der Naassenertext die Dinge sich mit den Worten des *Timaios ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς* bewegen läßt, vor dem Erscheinen des Urmenschen, daß also schon er die mythologische *ἀταξία* im entliehenen Gewande der platonischen Chaosvorstellung bringt, so wird man schließen dürfen, daß seit langem beide unbefangen in eins zusammengesehen worden sind: boten sie doch beide in der *ἀταξία* der Welt und der Möglichkeit ihrer Behebung, das gleiche für die Religiosität jener Zeiten entscheidend bedeutsame Moment.

Scheint sich somit Alexanders Definition der *ὕλη* vollauf zu erklären, auch wenn man, wie Reitzenstein, Mani dabei ganz ausschaltet, wodurch sich die Annahme von Manis Vertrautheit mit griechischer Philosophie von selbst erübrigt, so bleibt allerdings immer noch ein Umstand zu berücksichtigen, der wieder der These Schaeders Vorschub leistet. Nach Reitzensteins sehr einleuchtender Vermutung (NGG S. 56) handelt es sich bei der Vorlage des Titus v. Bostra (s. oben S. 98 Anm. 6 und S. 102 Anm. 17) um die *Μόδιον* betitelte Schrift des Addas, eines vertrauten und sicher den Wortlaut des Meisters gewissenhaft treu wiedergebenden Schülers Manis, die nämliche offenbar, auf die schon die Quelle Alexanders angewiesen war.

---

[43] Gedanklich entsprechend etwa der Form, in der auch Alexander manichäische Fremdbegriffe einführt: «eine *δύναμις* die bei uns *ψυχή* genannt wird» (5, 21), «eine andere *δύναμις*, die wir Demiurg nennen» (6, 7).

[44] 9, 17 Brinkmann: *εἰ δὲ, ὅπερ μᾶλλον δοκεῖ λέγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἡ ἄτακτος κίνησις τῶν ὄντων ἐστὶν ⟨ἡ⟩ ὕλη.*

Auf die Einführung der ὕλη folgte in der manichäischen Grundschrift – ausführlicher als bei Alexander bei Titus von Bostra wiedergegeben und noch eingehender bei Severus von Antiochien (*Homilie* 123) – der Bericht über die wirre Bewegung der ὕλη-Sprossen. Ein sehr merkwürdiges Stück, das in der Tat den Eindruck erweckt, der ἄταχτος κίνησις im *Timaios* unmittelbar nachgebildet zu sein. Bei näherer Prüfung wird indes auch diese Partie umgekehrt zu einem klaren Zeugnis für die mythologische Grundlage, genauer: für die Art, wie für die losen Einzelaussagen der mythologischen Urmenschmetaphorik später künstliche Zusammenhänge geschaffen wurden, wobei dann in der Regel die einst dem geschauten Phänomen am Himmel abgewonnene – bildliche – Vorstellung völlig verdunkelt wurde.

Es hat zunächst nicht den geringsten Anhalt mehr an dem einfachen wirklichen Vorgang, daß im Lichte des Gottes Urmensch zu bestimmter Zeit ein Finsternissegment sich einfindet und Nacht auf Nacht ein weiteres hinzutritt, wenn Mani diese Segmente – bei ihm die ὕλη-«Sprossen», – schon vorher in sinnlosem Gebaren aufeinander losstürzen läßt, ehe sie dann endlich gemeinsam den Angriff auf das Licht unternehmen. Wie denn seine Phantasie schon darin ihre eigenen Wege geht, daß die beiden Prinzipien Licht und Finsternis einstmals völlig getrennt waren. Er benutzt zwar richtig die Überlieferung vom wilden Kampf als dem Wesen der Finsternis[45], füllt aber die mythologisch unrichtige zeitliche Frist zwischen dem Entstehen der ὕλη und ihrem mythologisch richtigen Angriff gegen das Licht[46] damit, daß er die ὕλη-Sprossen ihre Kampfnatur zuerst gegen die einzigen Objekte betätigen läßt, die es vorläufig für sie gibt, also gegeneinander, was in bezug auf ihr «Haupt», wohl die Finsternis in ihrer ursprünglichen unzerteilten Vollgestalt, zur Auflehnung wird[47].

Er benutzt ferner die für die Finsternis überlieferten bildlich zu verstehenden sehr alten Motive der Blindheit und Taubheit sowie des mangelnden Verstandes[48] –

---

[45] Vgl. Severus bei Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, 1908, S. 117: La guerre et la cruauté est en eux, ils sont étrangers à la paix.»

[46] Der Sache nach fällt beides zusammen. Schon ihr Entstehen bedeutet ja den ersten Angriff auf das Licht, der bei jeder ihrer Emanationen stärker und vernichtender wird.

[47] «Ils ne sont pas soumis à celui qui les a engendrés» (Cumont 118); «ils se révoltent contre l'Arbre qui les a engendrés» (Cumont 118). Übrigens sind es hier die 'Früchte', zuweilen auch 'Glieder' genannt, des bösen Todesbaumes. Die beiden Prinzipien bei Alexander und Titus, Gott und ὕλη, treten bei Severus als zwei Bäume auf, der Baum des Lebens, der gute, und der Baum des Todes, der schlechte 'Früchte' hervorbringt. Das Bild des Baumes hat Mani – nach Cumont S. 161 benutzt Severus dessen 'Buch der Riesen' – natürlich nicht erfunden, es ist eine Jahrtausende alte Metapher für den Gott Urmensch als den Wachsenden und Zweige Entfaltenden, die auch der *Rgveda*, und schon da mit der Patina der Altertümlichkeit bedeckt, verwendete.

[48] So erklärt sich, nebenbei bemerkt, daß er den Urmenschen bei seinem Sturz in die Materie Gesicht, Gehör und Verstand verlieren läßt: «Da sie, die ὕλη (das Finsternisprinzip), sie (die ψυχή, den Urmenschen) blind und taub machte, wurde sie bewußtlos und verwirrt» (vgl. oben S. 99 Anm. 8, s. aber auch S. 101 Anm. 15 die Verwendung des Motivs bei der Lehre). Schon die Sāmkhyapartien in den Upaniṣads kleiden das Versinken des *Puruṣa* (= Urmensch) in die *Prakṛti* (= ὕλη) unter anderen auch in diese mythologischen Bilder (vgl. die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot, S. 31, 1).

im Gegensatz zum Licht als Inbegriff und Quell aller gesunden Sinnes- und Geistestätigkeit –, um diesem Kampf und dieser Auflehnung die Vorstellung planloser wirrer Bewegtheit zu geben, durch die sie, die 'Früchte', sozusagen zufallsmäßig bis an die Lichtwelten gelangen: «L'occasion de monter jusqu'aux mondes de la lumière leur fut fournie par la révolte» (Cumont 122). Daß die Vorstellungen der Früchte, die des Kampfes und der Fähigkeiten des Kopfes sich schlecht vertragen, empfindet der Leser mit Peinlichkeit. Und ebenso peinlich wirkt die Verquickung verschiedener Einzelvorstellungen, wenn der Text die Früchte mit Feuer bekleidet sein läßt, obwohl auch dahinter wieder ein mythologisch gerechtfertigter Gedanke steht: Bei der Machtergreifung der Finsternis, d. h. wenn sie das Licht des Gottes Urmensch in sich hineinschluckt, wandeln die in ihm befindlichen und mitverschlungenen Elemente[49] ihre heilvolle Natur in eine unheilvolle; aus dem wohltätigen leichten Lichtfeuer wird das kompakt gedachte rauchende und schwelende Finsternisfeuer. Selbst der kleine Zug, daß die Anstürmenden unter sich verschieden sind, nicht nur der Größe, sondern auch der Konsistenz nach, bedeutet eine Verquickung, in diesem Falle der Gesichtspunkte: In bezug auf die Größe ist die anwachsende Reihe der Finsternisformen für sich allein ins Auge gefaßt, in bezug auf die Konsistenz sind sie, die materieartigen, schweren, in Verbindung geschaut mit den immateriellen, gewichtlosen, hier zu gespenstigen Wesen degradierten abnehmenden Lichtformen[50].

Für die Beeinflussung der Gedankenwelt Manis durch die Platons ist demnach auch hier kein Raum. Im Gegenteil, wenn sich durch Platons *Timaios* mit dem Begriff der mythologischen ἄτακτος κίνησις die Vorstellung des Ungeordneten verbunden hat, um, je nach dem Klarheitsbedürfnis, mit dem hellenistische Schriftsteller und Leser ihn gebrauchten und ergriffen, mystisch verschleiernd oder störend und verwirrend, hartnäckig an ihr hängen zu bleiben, so ist es gerade Mani, der sie genau im ursprünglichen, nicht platonischen Sinne von «ordnungswidrig» verwendet. Unmittelbar bevor er den Kampf der Sprossen schildert, sagt er ja nach Titus von Bostra: «Einmal geschah es, daß die Hyle sich ordnungswidrig benahm (ἠτάκτει), und daß sie (d. h. indem sie) viele Kräfte, sie aus sich emanierend, erzeugte, sie wachsen und zur Vollendung kommen ließ.» Ebendarin, in der Aufwärtsbewegung der Finsternis, besteht ihre ganze Ordnungswidrigkeit.

---

[49] «Après s'être élevée, toute la Matière (in diesem Falle wird das unmögliche Bild des Baumes vermieden) monta avec ses vents, ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses princes et ses puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduirent dans la lumière» (p. 126 Cumont). Die mythologisch richtige Vorstellung, daß dieselben Elemente zwischen Licht- und Finstercharakter wechseln, geht bei Mani verloren, weil er dem Finsternisprinzip die (5) Finsterniselemente schon zuteilt, ehe es die (5) Lichtelemente an sich gerissen und dabei verdunkelt hat. Gerade zum Verständnis der manichäischen Lehre ist, wie ich leider selber erst nach Veröffentlichung der Dreizehn und der Zwölf gesehen, die Kenntnis der Urmenschmythologie unerläßlich. Durchweg gibt erst sie das Kriterium ab für die selbständige Gedankenführung Manis.

[50] «Et ces membres étaient différents. Les uns avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie; les autres, incorporels et intangibles, avaient une tangibilité subtile, comme les démons et les spectres des phantômes» (Cumont p. 125f.).

Alexander hat das nicht verstanden, auch Titus nicht, wie seine Ausführungen über die ἀταξία (10, 30ff. Br.) zeigen; derjenige aber, der die manichäische ὕλη mit dem synkretistisch schillernden Schlagwort ἄτακτος κίνησις ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων bedachte, wird es wohl nicht nur im Hinblick auf ihre physischen und psychischen Auswirkungen in der Welt, sondern auch auf Grund einiger Kenntnis des mythologischen Sachverhalts getan haben.

# Tite-Live s'est-il intéressé à la médecine?

Par *Ernest Dutoit*

De Plaute à Pline le Jeune, la plupart des auteurs latins, tant les poètes que les prosateurs, ont subi leur premier ou leur second propédeutique devant la Faculté de médecine ou devant la Faculté des lettres. D'où le grand nombre d'articles et de monographies portant des titres comme *La médecine dans Plaute*[1], *La médecine dans Horace et dans Virgile*[2], ou encore *Medizinisches bei Virgil und Ovid*[3], titre commode, et adopté par une quantité d'études de ce genre. Mais aucun des auteurs latins, comme le laisse entendre M. de Saint-Denis dans son article du *Mémorial des Etudes latines*[4] sur les vocabulaires techniques, n'a encore subi son examen final. Ni Cicéron, malgré l'ouvrage remarquable du Dr Ménière (paru en 1862, à Paris, chez Baillères) qui s'intitule *Cicéron médecin*. Ni Sénèque, malgré le mémoire de Marx, *Anordnung der die Medizin betreffenden Aussprüche des Philosophen Lucius Annaeus Seneca* (Göttingen 1877) et les notes lexicographiques très précieuses de Bourgery dans son *Sénèque prosateur* (Paris, Les Belles-Lettres, 1922).

Et Tite-Live? Tite-Live est loin encore de son final. Il a bien paru, en 1940, à l'Académie de médecine de Düsseldorf, une dissertation qui s'intitule: *Medizinisches bei Livius, Sueton und Lucanus*. Mais vous voyez que l'auteur, Robert Engelhard, n'a pas osé convoquer devant le tapis vert Tite-Live tout seul. Il lui a associé, pour être plus sûr de remplir ses trente-six pages, deux auteurs, capables, certes, de donner des réponses pertinentes à bien des questions. La médecine chez Tite-Live n'occupe dans cette étude que neuf pages et demie. L'auteur s'est borné à citer et traduire quelques-uns des textes de l'*Histoire romaine* concernant la physiologie, les épidémies, l'hygiène, les maladies, sans commentaire utile, sans notes lexicographiques. Son travail est décevant, et l'on a l'impression, après la lecture de ces pages, que tout reste à faire. Aussi n'ai-je pas hésité, même après cet essai, à donner à la présente étude ce titre à forme interrogative: Tite-Live s'est-il intéressé à la médecine? Il ne s'agit que de «sonder le gué», comme disait Montaigne. Mais peut-être sera-t-il déjà possible, en répondant à la question posée, de contribuer modestement à l'établissement de ce «lexique de la terminologie médicale et chirurgicale» que M. de Saint-Denis souhaitait naguère de voir se constituer.

Ce qui d'abord me frappe dans les récits de Tite-Live, c'est l'attention que

---

[1] A. Spallici, *La medicina in Plauto*, Milan 1938.
[2] G. Bouchet, Thèse de la Faculté de médecine de Lyon, 1927.
[3] K. H. Mathesius, Diss. Düsseldorf 1937.
[4] Paris, Les Belles-Lettres, 1934, p. 65: Vocabulaire de la médecine.

l'historien accorde toujours à la naissance d'une épidémie, à son développement, à ses effets. Déjà au livre 3, chap. 6, il signale une *pestilentia*. Nous sommes en l'année 460/459 av. J.-C., au mois d'août. *Grave tempus et forte annus pestilens erat urbi agrisque, nec hominibus magis quam pecori, et auxere vim morbi terrore populationis pecoribus agrestibusque in urbem acceptis* (§ 2). Ces dernières circonstances sont assez semblables à celles que mentionne Thucydide dans sa description de la peste d'Athènes (II 152). Mais lisons plus loin le texte de Tite-Live : ... *ministeriaque in vicem ac contagio ipsa volgabant morbos* (§ 3). Je retiens le mot *contagio*. Quelques manuscrits donnent ici *contagia*, pluriel de *contagium*; la majorité donne *contagio*. C'est la leçon adoptée par M. Bayet (*Tite-live, Histoire romaine*, tome III, livre III, Les Belles Lettres, 1942). «Leurs simples contacts même en se soignant mutuellement répandaient le mal.» Le mot *contagio* est familier à Tite-Live. Tantôt il signifie «contact», comme ici; tantôt «contagion»: *veluti contagione morbi* (39, 9, 1). Mais on rencontre encore chez Tite-Live le doublet *contactus*, au sens de «contact infectieux». On lit par exemple au livre 4, 30, 8: *volgatique contactu in homines morbi;* au livre 25, 26, 8: *curatio ipsa et contactus aegrorum volgabat morbos.* Le terme *contactus* est absent du vocabulaire cicéronien, tandis qu'on le rencontre au sens que nous venons de voir, mais dans un emploi métaphorique, chez Sénèque: *vitia contactu nocent* (*De tranq. an.* 7, 3), et dans la *Médecine* de Celse au sens premier de «contact», plus exactement d'«impression sur le toucher»[5].

Quand il s'agit d'épidémies, Tite-Live emploie volontiers le terme *labes* ou le terme *tabes*. *Tabes* serait intéressant à étudier chez l'historien. Le voici d'abord au sens premier de «liquéfaction»: *per nudam infra glaciem fluentemque tabem liquescentis nivis ingrediebantur* (21, 36, 6). Remarquer la précision technique de l'énoncé: «On marchait sur une couche inférieure de vive glace, dans un margouillis (*per tabem*) de neige fondante»[6]. Puis voici *tabes* dans son acception proprement médicale[7] de «dépérissement»: ... *ipsa una membra totumque corpus ad extremam tabem venisse*, lisons-nous dans l'apologue de Ménénius Agrippa (2, 32, 10)[8]. Le mot *tabes* pourra avoir la signification plus large de «mal endémique», avec la nuance persistante d'«épuisement»: *in urbe insidentem tabem crescentis in dies*

[5] Cf. *Prohoem.* 24, à propos de la vivisection pratiquée par Hérophile et Erasistrate. Ils ont observé les viscères ... *eorumque positum, colorem, figuram, ... mollitiem, levorem, contactum.* Item 2, 17, 7: *ibi quoque videndum est, num sub primo contactu aquae calidae summa cutis inhorrescat.* – Voir encore, chez Tite-Live, le participe *contactus -a -um* au sens de «contaminé»: *Multis in Italia contactis gentibus Punici belli societate iraque inde tumentibus* (31, 8, 11). Et le verbe *contamino: Canuleius ... rogationem promulgavit, qua contaminari sanguinem suum patres confundique iura gentium rebantur* (4, 1, 2). L'historien avait-il employé le substantif *contaminatio* ? Iulius Obsequens y recourt en mentionnant les *prodigia* de l'an 126 av. J. C.: *Liparenses ... contaminatione ventris consumpti.* Voir, sur *contamino*, R. Waltz, «*Contaminare*» *chez Térence*, Revue des Et. lat. 16 (1938), 269–274.

[6] Cf. 30, 34, 10: *per cumulos corporum armorumque et tabem sanguinis* (des flaques de sang).

[7] Celse, après les Grecs, distingue trois espèces de «tabes»: *ἀτροφία, κακεξία, φθίσις* (3, 22, 1 sq.)

[8] C'est l'*ἀτροφία* des Grecs: *Una est (tabes), qua corpus non alitur, et naturaliter semper aliquis decedentibus, nullis vero in eorum locum subeuntibus, summa macies oritur, et nisi occurritur, tollit: ἀτροφίαν Graeci vocant* (Celse 2, 22, 1).

*foenoris* (7, 38, 7) – «le mal endémique des intérêts de dettes s'accroissant de jour en jour», traduit Eugène Lasserre (éd. Garnier)[9]. Enfin, notons la présence, une fois, chez Tite-Live, de la forme réservée à la poésie *tabum, -i*. Au livre 4, 30, 7 à propos des effets pernicieux d'une sécheresse qui sévit à Rome au cours de l'été 429/428, Tite-Live écrit: *nec corpora modo adfecta tabo, sed animos quoque multiplex religio ... invasit*[10].

A propos encore d'épidémies, il y aurait un chapitre de l'*Histoire romaine* curieux à commenter. C'est le chapitre 26 du livre 25, où sont décrits les ravages d'une peste ou malaria qui décima, en 212, les Romains et les Carthaginois pendant le siège de Syracuse par le consul Claudius Marcellus. Mais hâtons-nous d'en venir à un précieux témoignage qui incline à croire que Tite-Live, dans une décade qui ne nous a pas été conservée, a tenté de rivaliser avec Thucydide, Lucrèce et Virgile dans la description d'une épidémie. Ce témoignage nous est fourni par Q. Sérénus Sammonicus, dans son poème didactique en 1107 hexamètres, intitulé *Liber medicinalis*. L'ouvrage est peut-être du IIIe siècle. Je m'en tiens sur ce point à l'opinion de M. Pierre Schmid, exprimée dans le *Kleines Lexikon der Antike* (paru chez Francke, Berne 1946). Or, les vers 718–735 de ce poème portent en sous-titre, dans le fascicule du *Corpus medicorum latinorum* édité par Vollmer: *carboni tollendo*. Et nous y lisons:

> Horrendus magis est qui perimit corpora carbo;
> urit hic inclusus, vitalia rumpit apertus.
> hunc veteres olim variis pepulere medellis.
> tertia namque Titi simul et centesima Livi
> charta docet, ferro talem candente dolorem
> exactum aut poto raporum semine pulsum;
> ni fieret, dixit, vix septem posse diebus
> vitam produci: tanta est violentia morbi.

«Plus horrible – Sérénus vient de traiter des furoncles – plus horrible est encore le charbon qui tue le corps. Est-il enfermé au dedans de vous, il vous brûle; est-il à découvert, il décompose les tissus. Les Anciens, jadis, le combattirent par des remèdes variés. En effet, le cent-troisième livre de Tite-Live nous enseigne qu'une telle douleur fut supprimée par le fer brûlant ou chassée par des infusions de semence de raves. En cas d'insuccès, disait-il, on pouvait à peine prolonger la vie durant sept jours: si grande est la violence du mal.»

Soulignons bien le mot *docet* et la reprise, plus loin, du mot *dixit*, deux verbes

[9] Item 2, 23, 6: *postremo velut tabem pervenisse ad corpus*. Il s'agit encore du «mal de l'endettement». Et le vieillard, réduit à l'esclavage par son créancier et qui dit que le mal a gagné son corps, porte extérieurement tous les signes du dépérissement: *obsita erat squalore vestis, foedior corporis habitus pallore ac macie perempti*.

[10] Cf. Virg. *Georg.* 3,557: *turpi dilapsa cadavera tabo*; *Aen.* 3,29 et 626. A remarquer encore, au sujet de *tabes*, que, si Tite-Live n'emploie pas les verbes *tabeo* et *tabesco*, il emploie, pour exprimer la même idée, *diffluo* et *tabe absumi*. Cf. 41,15,1: ... *iecur diffluxisse*; ibid. § 2: *iecur omne inenarrabili tabe absumptum*. Pour le même *prodigium*, Iulius Obsequens (éd. Rossbach, p. 153, l. 14) écrit: *iecur extabuit*.

dont Tite-Live est le sujet. Tite-Live aurait non seulement décrit le mal, mais se serait occupé encore de sa thérapeutique. Le livre 103 de l'*Histoire romaine*, d'après le sommaire que nous en avons[11], débutait par le récit de la défaite de Catilina à Faesulae en janvier 62 et se terminait par le triomphe de Pompée sur les enfants de Mithridate et sur Tigrane, et la salutation du vainqueur comme Magnus, en 61. Mais la mention de ce dernier événement suppose, dans la chronologie, un retour en arrière[12], puisque le livre 103 contenait encore la campagne de César contre les Helvètes partis pour la Gaule Narbonnaise et la défaite de ceux-ci en juin 58. *Praeterea situm Galliarum continet*, ajoute l'abréviateur. C'est très probablement en décrivant la Gaule, et notamment la Gaule Narbonnaise, que Tite-Live aura été amené à traiter de la maladie charbonneuse. Car nous avons à ce sujet une précieuse indication de Pline le Naturaliste, au livre XXVI, chapitre 4, de l'*Histoire naturelle*. Pline, se référant aux *Annales Maximi*, rapporte que c'est pendant la censure de L. Paullus et de A. Marcius, c'est-à-dire en 164 avant J.-C., que parut pour la première fois en Italie le charbon, qu'il appelle *peculiare Narbonensis provinciae malum*. Une dissertation médico-historique: *De lichene et carbunculo Plinii*, qui date de 1839[13], cite des textes nombreux du Corpus hippocratique, de Celse, de Gallien, d'Oribase, concernant le charbon. Elle établit clairement que, selon les Anciens, ce mal sévissait surtout dans les régions où abondent les eaux stagnantes, ce qui est bien le cas, observe Pline, de la Narbonnaise: *Oppida rara praeiacentibus stagnis*, dit-il (III 4).

Malheureusement, cette dissertation ne fait aucune allusion à Q. Sérénus et à sa citation de Tite-Live, de telle sorte qu'il y aurait lieu encore d'examiner jusqu'à quel point Tite-Live, autant que permettent d'en juger les vers du *Liber medicinalis*, a tiré profit des connaissances médicales de son temps. Pour la première médication du mal, en tout cas, il s'accorde avec Celse, dont voici le précepte essentiel: *Nihil melius est quam protinus adurere* (5, 28, 18). *Ferro candente*, lisons-nous dans Q. Sérénus[14].

Mais allons plus loin. Une lecture attentive de l'*Histoire romaine* nous amène vite à observer avec quel intérêt Tite-Live se penche sur les blessés, les malades, les victimes d'un accident, pour rédiger un rapide diagnostic. Souvent son récit contient des notes sur l'état sanitaire des troupes et dans presque tous ces cas son vocabulaire mérite de retenir l'attention du philologue en quête de termes tech-

---

[11] *T. Livi periochae omnium librorum, fragmenta Oxyrhynchi reperta, Iulii Obsequentis prodigiorum liber*. Ed. de O. Rossbach, Leipzig 1910.

[12] L'abréviateur est coutumier du fait. Ainsi, dans la *periocha* du livre 26, il mentionne en dernier lieu, avec la formule: *res praeterea gestas ... continet*, les événements de Sicile, l'alliance faite avec les Etoliens et la guerre contre les Acarnaniens et Philippe, roi de Macédoine, Or, dans le récit de Tite-Live, ces événements ne sont pas relatés à la fin du livre, mais vers le milieu, les dix derniers chapitres, sur cinquante et un, étant consacrés aux événements d'Espagne.

[13] Publiée par Herm. Gaertner, Breslau.

[14] A propos des infusions de semence de raves recommandées par Tite-Live, notons que Celse préconise la rave en décoction comme remède contre les engelures: *in primis multa calida aqua fovendum est, in qua rapa decocta* (5,28,6 A).

niques. Déjà au livre 1, chap. 41, 5, il nous montre Tanaquil, l'épouse de Tarquin, donnant à la foule «du haut du palais» le bulletin de santé de son mari, frappé d'un coup ... mortel à la tête. Ce bulletin est mensonger, bien entendu, mais Celse, je crois, en eût approuvé la rédaction. *Iubet «bono animo esse»; sopitum fuisse regem subito ictu; ferrum haud alte in corpus descendisse; iam ad se redisse; inspectum volnus absterso cruore; omnia salubria esse; confidere propediem ipsum eos visuros ... Detergeatur ... profluens sanguis:* tel est le premier soin que Celse recommande de donner à un blessé (7, 1, 1), et s'agit il d'un fer, d'un *telum* qui a provoqué la blessure, il dit: *si non alte insedit ... nihil melius quam qua venit id evellere* (ibid. 4, 5). Tite-Live a employé l'expression *abstergere cruorem*. C'est le premier emploi attesté d'*abstergeo*[15] avec le complément *cruor*. Il use du participe *sopitus* «étourdi»; mais on trouve aussi chez lui le substantif *sopor* (1, 7, 5), utilisé par Sénèque (*Ad Luc.* 78, 9), mais absent du vocabulaire cicéronien[16].

Au livre 38 est racontée l'expédition en Asie mineure de Cn. Manlius et la soumission des Galates (189/188 av. J.-C.). Or, avec quel soin l'historien décrit les blessures faites aux Gallo-Grecs par les armes de jet – traits, flèches, balles de plomb – dont se servaient les Romains et leurs alliés. *Detegebat volnera eorum quod nudi pugnant, et sunt fusa et candida corpora, ut quae nunquam nisi in pugna nudentur; ita et plus sanguinis ex multa carne fundebatur, et foediores patebant plagae, et candor corporum magis sanguine atro maculabatur. Sed non tam patentibus plagis moventur; interdum insecta cute, ubi latior quam altior plaga est, etiam gloriosius se pugnare putant; iidem, cum aculeus sagittae aut glandis abditae introrsus tenui volnere in speciem urit, et scrutantes qua evellant telum non sequitur, tum in rabiem et pudorem tam parvae perimentis versi pestis prosternunt corpora humi.* – «Ce qui rendait leurs blessures visibles, c'est qu'ils combattent nus et que leurs corps sont charnus et blancs, n'étant jamais découverts que dans les combats; aussi le sang s'échappait-il plus abondant de ces chairs massives. Leurs blessures, à découvert, étaient plus horribles, et la blancheur de leur corps faisait paraître davantage les taches de sang noir. Mais ces larges plaies ne les épouvantent pas tellement. Parfois, quand il n'y a que la peau d'entamée et que la blessure est plus large que profonde, ils s'imaginent même combattre avec plus d'honneur. Arrive-t-il que la pointe d'une flèche ou d'une balle de plomb s'enfonce dans les chairs, en ne faisant en apparence qu'une petite blessure: s'ils en éprouvent une douleur cuisante et que le projectile ne vienne pas quand ils cherchent à l'arracher, alors, honteux et furieux de périr à cause d'un mal si petit, ils se jettent par terre» (chap. 21, 9–11).

C'est encore à la lumière d'un chapitre de Celse où est exposée la manière d'extraire les balles de plomb (*plumbeae glandes*) qu'il conviendrait de commenter ce texte. Je retrouve même ici et là, chez Celse comme chez Tite-Live, la formule: *telum non sequitur* (Celse 7, 15, 4 B). Quant au vocabulaire, l'amateur de termes techniques aurait beaucoup à glaner dans ces trois paragraphes. Je signalerai le

[15] Celse emploie couramment *detergeo*.
[16] Cf. Celse 4,27 A: *sopor tantum est.*

mot du langage populaire *cutis* (*insecta cute*), absent des œuvres de Cicéron, très familier à Sénèque, Celse et Pline l'Ancien, et qui se rencontre encore une fois chez Tite-Live, avec l'épithète *mollis* (21, 55, 11).

Mais je voudrais attirer l'attention sur l'indication, d'intérêt ethnologique, donnée au début du texte, et qui concerne le physique des Gallo-Grecs: *fusa et candida corpora*. Les notations de cette sorte, ethnologiques, ethnographiques et médico-géographiques, sont fréquentes chez Tite-Live. Elles sont bien dans la tradition hippocratique du *Traité des airs, des eaux et des lieux*, et elles pourraient fournir un bon nombre de termes à un vocabulaire médical. *Fusus*, au sens de «charnu» – *multa carne*, dit le contexte – est un emploi original chez Tite-Live[17]. Il dit aussi des Gaulois: *Gallorum quidem etiam corpora intolerantissima laboris atque aestus fluere* ... – «les corps des Gaulois fondaient» (10, 28, 4). Une autre fois, il a cette formule: *mollia et fluida corpora Gallorum* (34, 47, 5), où *fluidus* a le sens de «lâche», «mou». Encore un mot étranger à l'usage de Cicéron[18].

C. Wunderer, dans ses *Polybios-Forschungen* (3 vol., Leipzig 1898–1909), a montré, d'après les comparaisons et les métaphores de Polybe, que cet historien n'était pas resté indifférent à la science médicale de son temps. Une étude analogue sur l'*Ab urbe condita* ne manquerait certainement pas de donner des résultats appréciables. Sans doute le lecteur pense-t-il déjà au célèbre apologue des membres et de l'estomac de Ménénius Agrippa. «Un fabliau», dit M. Dumézil (*Servius et la Fortune*, N.R.F. 1943, 180). Et M. Bayet note, dans son édition du 2e livre de Tite-Live: «Le développement de l'apologue suppose une connaissance peu vraisemblable à cette date (488/487 av. J.-C.) de l'anatomie et de la physiologie.» Relisons, à titre de curiosité, la conclusion de cet apologue: *Inde apparuisse ventris quoque haud segne ministerium esse, nec magis ali quam alere eum, reddentem in omnes corporis partes hunc quo vivimus vigemusque, divisum pariter in venas maturum confecto cibo sanguinem* (2, 32, 11). Je traduis, en me faisant aider par M. Bayet: «Les membres avaient alors compris que la fonction de l'estomac n'était pas une sinécure et que s'ils le nourrissaient, lui les nourrissait aussi, en renvoyant à toutes les parties du corps ce principe de vie et de force, le sang, également distribué entre les veines, après avoir été élaboré par la digestion des aliments.»

Sans doute, dans ces propos de Ménénius, Tite-Live attribue-t-il à l'estomac une fonction que la médecine attribuait depuis longtemps au foie; mais n'oublions pas que l'apologue développe, en maintenant les «personæ dramatis», une fable d'Esope: *L'estomac et les pieds*, et que Ménénius est censé parler *modo prisco et horrido*. Un autre texte de l'*Histoire romaine*, d'ailleurs, nous montre que Tite-Live n'ignorait pas que la *coctio* des aliments ne s'achève pas dans l'estomac ni même dans le foie, mais se poursuit dans les veines: *Impletae cibis vinoque venae minus efficacem in maturanda morte vim veneni fecerunt* (26, 14, 5). Il s'agit des sénateurs

[17] Cf. Celse, à propos du grand colon: *late fusum atque sinuatum* (4,1,9).
[18] Cf. Sénèque, qui l'emploie comme substantif: *firmamentum fluidorum ac labentium.* (*Ad Luc.* 102,25).

de Capoue, qui ont préféré prendre du poison et mourir plutôt que de se rendre aux Romains. Ils ont dîné ensemble et attendent la mort, chacun dans sa maison. Mais «leurs veines gorgées d'aliments et de vin rendirent le poison moins efficace pour les faire périr promptement.» M. Lasserre, dans l'édition Garnier, traduit *venae* par «organes». C'est une erreur. On n'a qu'à recourir pour s'en rendre compte à une page lumineuse du *De natura deorum* de Cicéron, où est expliqué le processus de la nutrition. Les formules qui s'y trouvent s'accordent très bien pour l'essentiel avec celles de Tite-Live dans les deux textes cités: *Cibus ... ad cor confectus* – le mot[19] de Tite-Live – *iam coctusque perlabitur; a corde autem in totum corpus distribuitur per venas admodum multas, in omnes partes corporis pertinentes* (2, 55, 137).

Mais, dans l'apologue de Ménénius Agrippa, il y a encore l'idée de l'état-organisme, de l'*ὁμονοία*, ou concorde, nécessaire au bon comportement d'une cité aussi bien que d'un corps. Cette idée, comme l'a établi W. Nestle dans un article remarquable[20], était déjà familière aux Grecs du Ve siècle. Acclimatée à Rome par le stoïcisme et la philosophie populaire, elle est très chère à Tite-Live. Voici, entre beaucoup, un texte qui suppose l'identité *civitas – corpus*. On est en 217. Après un nouvel échec qui a aggravé l'impression faite par la bataille du Trasimène, Tite-Live nous traduit les sentiments divergents des Romains. *Pars*, dit-il, *non id, quod acciderat, per se aestimare; sed, ut in affecto corpore quamvis levis causa magis quam in valido corpore gravior sentiretur, ita tum aegrae et adfectae civitati quodcumque adversi incideret, non rerum magnitudine, sed viribus extenuatis, quae nihil quod adgravaret pati possent, aestimandum esse* (22, 8, 3). Ce passage, avec l'expression typique *aegrae et adfectae civitati*, offre de nouveau d'intéressantes particularités de vocabulaire. *Adgravare*, employé par Sénèque et Pline le Naturaliste, n'est pas connu de Cicéron[21]. *Causa levis, causa gravior*, au sens spécial de *causa morbi* – «choc», «ébranlement» - tout près de signifier la maladie même, est une nouveauté dans la prose latine[22]. Aussi cette référence de Tite-Live aurait-elle pu figurer dans le *Vocabulaire philosophique de Sénèque* de M. A. Pittet, à côté d'un texte comme: *remediis incipientem causam occupant* (*De Ira* 3, 10, 3). Tite-Live est d'ailleurs le premier à nous donner le dérivé *causarius*, au sens de «débile», pour désigner un soldat mis au rang des invalides (6, 6, 14). Dans un autre passage, nous lisons: *ut praevalida corpora ab externis causis tuta videntur, sed suis ipsa viribus onerantur.* – «De même que des corps très robustes paraissent protégés contre les causes externes de maladies, mais sont accablés sous leurs propres forces» (30, 44, 8).

C'est par des textes de ce genre et par l'emploi judicieux et original de mots

---

[19] Il ne se rencontre pas en ce sens dans la *Médecine* de Celse. On y trouve régulièrement *coctus* ou *concoctus*. Quant à *maturus*, voir, dans le texte suivant, le rapprochement *maturescocruditas*. Celse 2,6,11: *Urina vero rubra et tenuis in magna cruditate esse consuevit, et saepe, antequam spatio maturescat, hominem rapit.*

[20] *Die Fabel des Menenius Agrippa*, Klio 21 (1927), 352 ss.

[21] Cf. Sen. *Dial.* 5,12,1: *querellas ... fecit aut falsa suspicando aut levia adgravando.* – Plin. 28,31: *adgravari volnera introitu eorum, qui umquam fuerint serpentium ... dente laesi.*

[22] Dès le début de la *Médecine* de Celse, *causa* est employé au sens de «maladie». *Prohoem.* 16: *eum vero recte curaturum, quem prima origo causae non fefellerit.*

courants avec des acceptions spécialisées que se révèle le mieux, me semble-t-il, le profit que Tite-Live a dû retirer de son intérêt pour la médecine.

J'en dirais autant de l'emploi qu'il fait du mot *movere*. Une fois, dans sa description de la peste de Syracuse, il se sert du mot dans l'acception, inconnue de Cicéron, de «indisposer»: *intoleranda vis aestus ... omnium ferme corpora movit* (25, 26, 7). Une autre fois, au sens également inconnu de Cicéron, mais très courant chez Celse, de «intervenir»: *medicos quoque plus interdum quiete quam movendo atque agendo proficere.* – «Les médecins, à l'occasion, ont avantage à laisser les choses en l'état – *quiete* – plutôt que d'intervenir et agir» (22, 18, 9)[23].

Mais le moment est venu de conclure. A supposer que le Dr Ménière eût écrit un «Tite-Live et la médecine», pour faire le pendant de son *Cicéron médecin*, son ouvrage eût été sans doute beaucoup moins abondant et pittoresque. On n'y aurait pas trouvé des titres analogues à ceux-ci: vomissements bilieux de Cicéron; Antoine se purge; les varices de Marius; ni un exposé détaillé de la fabrique humaine. La correspondance et les traités philosophiques ont offert à Cicéron, comme d'ailleurs à Sénèque, médecin de l'âme, d'excellentes occasions de parler santé, remède, physiologie, anatomie. Tite-Live s'est trouvé dans des conditions toutes différentes. Cependant ne doit-on pas affirmer qu'il eut, de la science médicale, les connaissances que pouvait en posséder un Romain cultivé ? Il y a encore chez lui bien des termes techniques que je n'ai pas cités, comme *diluo* – «diluer» pour préparer un poison (fr. 27); *exaspero* – «irriter» une plaie, une blessure (37, 12, 2); *lymphatus, lymphaticus* – «saisi», «égaré» (7, 17, 3; 10, 28, 10); *macero* – «épuiser» (26, 13, 8); *terebrare* (*ossa capitis*) – «trépaner» (periocha 52); *podagricus* – qui se trouve dans l'épitomé livienne du papyrus d'Oxyrhynchos, ligne 112[24]. Est-ce que le Dr Ménière n'aurait pas fait de ces termes sa droite balle, comme disait Montaigne ?

Nous pouvons croire que Tite-Live, comme la plupart des Romains cultivés, eut parmi ses familiers des médecins, peut-être des médecins de l'armée, et qu'il apprit d'eux les locutions en usage parmi les maîtres dans l'art de guérir.

Enfin, n'oublions pas que l'historien de Rome a pratiqué la philosophie. Or, philosophie et médecine ont été au cours de toute l'antiquité des disciplines solidaires l'une de l'autre, à tel point que l'on avait de la peine à concevoir qu'un philosophe ne fût pas, comme le dit W. Jaeger dans sa *Paideia* (tome II 21), un «medizinisch Gebildeter». Peut-être une étude approfondie des passages de l'*Histoire romaine* intéressant la médecine montrerait-elle que Tite-Live lui-même s'insère dans cette belle tradition de l'humanisme gréco-latin. Elle le ferait voir en tout cas comme un témoin nullement négligeable de l'état du vocabulaire médical latin entre Cicéron d'une part, Sénèque et Celse d'autre part.

---

[23] Celse 3,5,5: *igitur alii vespere tali aegro cibum dant: sed cum eo tempore fere pessimi sint qui aegrotant, verendum est, ne, si quid tunc moverimus, fiat aliquid asperius.*

[24] Cf. E. Kornemann, *Die neue Livius-Epitome aus Oxyrhynchus*. Klio, Beiheft 2 (1904).

# L'avis de Lucien sur la divinisation des humains

Par *Julien Tondriau*

Parmi les nombreuses et remarquables études consacrées à Lucien[1], il est étonnant de n'en découvrir aucune qui expose en détails le point de vue de l'éclectique écrivain de Samosate sur une question qui semble pourtant lui tenir à cœur: la divinisation des humains. Pareille entreprise s'étant avérée intéressante pour d'autres auteurs réputés[2], nous croyons bien faire en analysant les opinions de Lucien sur un des aspects les plus curieux du culte ancien et notamment sur l'élévation des souverains vivants au rang d'une divinité[3].

Lucien n'a jamais prisé l'adulation des puissants: c'est, dit-il, «humilier son âme» et, de plus, «en les adorant on leur fait perdre la raison»[5]. Partant, la divini-

[1] On trouvera une excellente bibliographie ap. J. van Ooteghem, *Bibliotheca graeca et latina*[2], Namur 1946, p. 202–205. Le très beau livre de M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1938, ne fait qu'effleurer notre question (p. 358–360).

[2] Pour Aristophane: H. Kleinknecht, *Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes*, Arch. f. Religionswiss. 34 (1937), 294–313; pour Isocrate: F. Taeger, *Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, Hermes 72 (1937), 355–360; pour l'avis de Chariton, Héliodore, Xénophon d'Ephèse et Achille Tatius, surtout sur la cour perse: K. Scott, *Ruler-cult and related problems in the greek romances*, Class. Philol. 33 (1938), 380–389; pour les auteurs de cour ptolémaïques, on consultera les nombruex travaux sur Théocrite et Callimaque; on verra spécialement: R. Pfeiffer, *Arsinoe Philadelphos in der Dichtung*, Antike 2 (1926), 161–174; P. Jouguet, *Reine et poète*, Bull. Inst. d'Eg. 20 (1937/38), 131–135; pour Plutarque: K. Scott, *Plutarch and the ruler-cult*, Trans. Proc. Amer. Phil. Ass. 60 (1929), 117–135; pour Ovide: K. Scott, *Emperor Worship in Ovid*, ibid. 61 (1930), 43–69; pour Virgile: Tenney Frank, *Augustus, Vergil and the augustan Elogia*, Amer. Journ. Philol. 59 (1938), 91–94; pour Horace: S. Pilch, *De Augusti laudibus quid Horatium*, Leopoli 1926; pour Senèque: M. Altman, *Ruler-cult in Seneca*, Class. Philol. 33 (1938), 198–204, ainsi que les études sur l'Apocolokyntose, notamment O. Weinreich, *Apocolocyntosis* ..., Berlin 1923; pour les deux Plines: K. Scott, *The Elder and Younger Pliny on Emperor Wordship*, Trans. Proc. Amer. Phil. Ass. 63 (1932), 156–165; pour Martial et Statius: F. Sauter, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*, Stuttgart 1934; F. J. Dölger, *Die Kaiservergötterung bei Martial und «die heiligen Fische Domitians»*, Ant. u. Christentum 1 (1929), 163–173; K. Scott, *Statius' adulation of Domitian*, Amer. Journ. Philol. 54 (1933), 247–259. Pour l'opposition et les railleries au culte des souverains on verra: F. Taeger, *Zum Kampf um den antiken Herrscherkult*, Arch. f. Religionswiss. 32 (1935), 282–292, qui s'occupe de Dion Cassius principalement; K. Scott, *Humor at the expense of the ruler-cult*, Class. Philol. 27 (1932), 317–328, excellente récapitulation: Tenney Frank, *Curiatius Maternus and his tragedies*, Amer. Journ. Philol. 58 (1937), 225–229. – Sur la propagande littéraire en faveur du souverain divinisé: E. H. Haight, *An «inspired message» in the augustan poets*, Amer. Journ. Philol. 39 (1918), 341–366; K. Scott, *Octavian's propaganda and Antony's de sua ebrietate*, Class. Philol. 24 (1929), 133–141, et *The political propaganda of 44–30 B.C.*, Memoirs Amer. Acad. in Rome 11 (1933), 7–49; M. P. Charlesworth, *Some fragments of the propaganda of Mark Antony*, Class. Quart. 27 (1933), 172–177, et *The virtues of a Roman Emperor. Propaganda and the creation of belief*, Proc. Brit. Acad. 23 (1937), 105–133.

[3] Nous nous permettons de renvoyer à notre étude: *Le point culminant du culte des souverains*, Les Etudes Classiques 15 (1947). Voir également A. D. Nock, *Notes on rules-cult*, Journ. Hell. St. 48 (1928), 21–43, et *Sunnaos Theos*, Harv. St. Class. Philol. 41 (1930), 1–62.

sation des humains en général et celle des monarques en particulier ne peut avoir l'heur de lui plaire. La cible était trop belle pour que sa causticité renonçât à s'y exercer: aussi est-ce une cascade de railleries sur l'anthropomorphisme et les métamorphoses divines[6]; sur la divinisation des abstractions[7]; sur l'héroïsation[8]; sur la vanité des honneurs divins posthumes «grande renommée ... qui se dissipe peu à peu et se perd dans l'oubli[9]»; sur les prétentions à descendre d'une divinité, à s'affirmer son fils ou son protégé[10].

N'est-il point ridicule, s'exclame l'auteur, de voir des athlètes, des philosophes pompeux, des pseudo-devins[11], se parer de titres et d'attributs divins? N'importe qui s'inscrit sur les listes des dieux et le ciel fourmille de métèques[12]! Athènes, ville de la sage Pallas, ne s'abaisse-t-elle point à diviniser même des étrangers[13]? Beaucoup de philosophes, qui devraient prêcher la modération, ne se laissent-ils pas aller aux pires exagérations? Excellente occasion pour Lucien de déployer sa verve contre Pythagore et la théorie des avatars[14]; contre l'anthropomorphisme d'Héraclite[15]; contre Empédocle qui, avant de se précipiter dans l'Etna, adressa cet adieu ampoulé à ses disciples: «Réjouissez-vous, je vais être pour vous un dieu immortel, et non plus un homme mortel»[16]; contre le Scythe Toxaris qui fut héroïsé par les Athéniens et révéré comme un Asclépiade[17]; contre le faux prophète Alexandre qui s'habillait comme un dieu, se faisait appeler «Glycon, petit-fils de Zeus, lumière pour les mortels», jouant à l'oracle et au Neos Asklépios, et se vantant d'avoir commerce avec la Lune[18]; contre le sophiste Pérégrinos, s'intitulant Protée ou Phénix, démon tutélaire de la nuit et soi-disant guérisseur[19].

---

[4] *Lettre à Nigrinos* 21–23; *Sur ceux qui sont aux gages des grands*, surtout 15 et 35; *Alexandre ou le faux prophète*, passim; *L'assemblée des dieux* 9–12.

[5] *Lettre à Nigrinos* 21 et 23.

[6] P. ex. *Prométhée ou le Caucase* 17; *Dial. des dieux* 2, 1 et 3, 1; *L'ami du mensonge ou l'incrédule* 2; *Sur les sacrifices*, principalement 5.

[7] *L'assemblée des dieux* 13.

[8] *Zeus tragédien* 21; *Icaroménippe ou le voyage aérien* 27; *L'ass. des dieux*, passim, surtout 9–12.

[9] *Le navire ou les souhaits* 40.

[10] *De l'astrologie* 20.

[11] Athlètes: *Anacharsis ou des exercices du corps* 10–11; philosophes: *Hermotimos ou les sectes* 5; devins: *L'ass. des dieux* 12. Il semble cependant excuser (*Démonax* 1) l'athlétique ascète béotien Sostratos, égalé à Héraclès par les Grecs.

[12] *L'ass. des dieux* 3, 8–10, 12.

[13] *Timon ou le misanthrope* 51; *Le Scythe ou le proxène* 1–2. La divinisation qui avait fait le plus de bruit à Athènes fut celle de Démétrius: K. Scott, *The deification of Demetrius Poliorcetes*, Amer. Journ. Philol. 49 (1928), 137–166 et 217–239.

[14] *Dial. des morts* 20, 3; *Histoire vraie* 21 et surtout *Le songe ou le coq*.

[15] *Les sectes à l'encan* 14.

[16] *Sur un lapsus commis en saluant*, 2: allusion indirecte.

[17] *Le Scythe ou le proxène*, surtout 1; voir aussi «l'opinion» de ce philosophe: *Toxaris ou de l'amitié*.

[18] *Alexandre ou le faux prophète*, surtout 11, 14, 18–19 (Glycon), 35 et 39 (amours avec Séléné), 43 (Neos Asklépios). Voir également M. Meunier, *Apollonius de Tyane* ..., Paris 1936.

[19] *Sur la mort de Pérégrinos*, notamment 1 (Protée), 4–6 (rival de Zeus), 11 (dieu), 27 (Phénix), 27 et 29 (démon nocturne), 36 (en Héraclès), 39–40 (mort mystérieuse). On consultera R. Pack, *The «volatilization» of Peregrinus Proteus*, Amer. Journ. Philol. 67 (1946), 334–345.

Selon Lucien, seule la sainteté de la vie, peut permettre la divinisation d'un philosophe, comme c'est le cas pour Démonax à Athènes et Athénodoros, héros à Tarse[20]. Fait qu'il constate malgré tout sans l'approuver chaudement.

Pour le reste, c'est parjure et sacrilège d'honorer comme des divinités les devins Trophônios, augure de Béotie identifié à Zeus Trophônios, et Amphilochos, charlatan-prophète cilicien[21]; de révérer l'athlète Polydamas comme guérisseur à Olympie et Théagénès à Thasos; de sacrifier à Hector dans Ilion et à Protésilas en Chersonnèse[22].

Qu'on s'étonne alors qu'avec de pareils exemples, et sous la pernicieuse influence de flatteurs éhontés[23], les souverains aient voulu eux aussi se diviniser! Autrefois, la vengeance céleste était terrible contre de semblables impiétés: Salmonée en sut quelque chose, lui, qui osait parodier Zeus et ses méthodes[24]! Maintenant, on dirait que les dieux se désintéressent totalement de la question: «... Zeus si froid dans sa colère ... quand donc, étonnant Zeus, cesseras-tu de regarder avec tant d'insouciance ce qui se passe ici? Quand châtieras-tu cette scélératesse? Combien de Phaétons ou de Deucalions faudra-t-il pour arrêter cet inépuisable débordement d'insolence? ... Mais enfin, fils de Cronos et de Rhéa, secoue ce sommeil profond dont tu ne peux sortir, car tu as dormi plus longtemps qu'Epiménide ...[25]» Zeus a beau invoquer comme prétexte plaisant qu'il a émoussé son tonnerre en le lançant trop rapidement contre le sophiste athée Anaxagore, protégé par Périclès l'Olympien[26], il n'en reste pas moins que l'apparente apathie divine encourageait les humains à se hausser à un plan supérieur, les souverains les premiers. Et l'on pense à ce que dit Micylle des grandeurs et décadences royales: «... quand ils (les rois) tombent, ils ressemblent exactement aux acteurs tragiques tels que nous en voyons souvent. Ce sont apparemment des Cécrops, des Sisyphes ou des Télèphes, qui ont le diadème en tête, portent des épées à poignée d'ivoire, et dont la chevelure flotte sur un manteau parsemé d'or; mais si, comme il arrive souvent, l'un d'eux, marchant dans le vide, choit au milieu de la scène, il prête à rire aux spectateurs, avec son masque et son diadème brisés, sa vraie tête ensanglantée et ses jambes mises à nu en grande partie, en sorte qu'on voit sous sa robe de misérables haillons

---

[20] *Démonax*, surtout 1, 10, 63, 67; *Exemples de longévité* 21 (pour Athénodoros, stoïcien, précepteur d'Auguste).

[21] *L'ass. des dieux* 12; *Dial. des morts* 3, 1. – Raillerie de la grotte de Trophônios à Lébadéia, en Béotie: *Ménippe ou la Nékyomancie* 22. Sur leur identification à Zeus: A. B. Cook, *Zeus, A study in ancient religion*, 2 vol., Cambridge 1914–1925 App. J. et K, p. 1070–1076.

[22] Ces quatre ex.: *L'ass. des dieux* 12.

[23] *Lettre à Nigrinos* 23; *Comment il faut écrire l'histoire* 12. Plutarque, *De adulatore et amico*, principalement 12, mettait aussi en vedette cette cause du mal.

[24] *La tragédie de la goutte* v. 312; sur Salommée-Zeus: O. Weinreich, *Menekrates-Zeus und Salmoneus*, Stuttgart 1933.

[25] *Timon ou le Misanthrope* 2 (semble contredire le passage précédent sur Salmonee), 4, 6; *L'ass. des dieux* 12; mêmes accents sur l'indifférence divine déjà dans l'hymne que les Athéniens, au début du IIIe siècle avant J.-C., adressèrent à Démétrius Poliorcète en le divinisant: Duris ap. Ath. VI p. 253 d–f.

[26] *Timon ou le Misanthrope* 10.

et le vilain dessous de ses cothurnes disproportionnés à son pied[27].» Lucien ne vise-t-il pas là les dynastes divinisés dont les prétentions ineptes croulent au moindre incident ou revers ?

Aussi est-ce sans grands ménagements que l'auteur charge le culte des souverains qu'il concrétise dans l'exécrable exemple du tyran Mégapenthès[28]. Même les chefs de marque se voient cruellement égratignés: Midas, Sardanapale et Crésus qui revendiquaient des adorations divines[29]; Sémiramis qui «avait fait une loi pour contraindre tous les peuples de la Syrie à la révérer comme une déesse, et à ne plus tenir compte des autres divinités, pas même d'Héra. Ils obéirent. Mais par la suite les dieux lui envoyèrent des maladies, des calamités et des douleurs. Elle renonça dès lors à cette folie, confessa qu'elle était mortelle, et, par une loi nouvelle ordonna à ses sujets d'adresser leurs hommages à Héra. Voilà pourquoi on l'a représentée faisant signe aux visiteurs du temple que c'est Héra qu'il faut révérer et confessant que la déesse ce n'est plus elle mais Héra»[30]; Alexandre-le-Grand lui-même qui posait au fils d'Ammon, répandait complaisamment des légendes sur ses origines divines, et «imitant les mœurs de vaincus» voulait se faire adorer non seulement par les barbares mais aussi par les Grecs[31]. N'était-ce point extravagance et vanité[32] ? N'était-il point risible de voir le dieu, blessé à la tête de ses troupes, et décevant de constater que «le fils de Zeus tombait en syncope et implorait le secours des médecins»[33] ?

Il y avait hélas! pire: Mômos déplore comiquement qu'à certains souverains «il ne suffit pas d'être eux-mêmes devenus dieux, d'hommes qu'ils étaient. Ils croient qu'il y va de leur grandeur et de leur puissance que leurs acolytes et leurs valets obtiennent les mêmes honneurs que les divinités»[34]. Cela s'applique directement à Alexandre et Lucien ne se fait pas faute de le dire ailleurs plus explicitement[35]: «Il fut un temps à la cour d'Alexandre où la plus grave de toutes les accusations était de dire de quelqu'un qu'il ne vénérait pas et n'adorait pas Hèphestion. Quand Hèphestion fut mort, Alexandre, poussé par l'amour, voulut couronner la magnificence des obsèques qu'il lui fit en nommant dieu le défunt. Aussitôt les cités élevèrent des temples, on consacra des enclos et des autels, on célébra des sacrifices et des fêtes en l'honneur de ce nouveau dieu; on jura par Hèphestion, et ce fut le serment le plus redoutable. Si quelqu'un souriait de ce culte ou manquait tant soit peu de piété, la pénalité prescrite était la mort. Les flatteurs accueillirent cette passion puérile d'Alexandre et se mirent aussitôt en devoir de l'enflammer encore et de l'aviver, en racontant des songes envoyés par

[27] *Le songe ou le coq* 26.
[28] *L'arrivée aux Enfers ou le tyran,* surtout 16.
[29] *Dial. des morts* 2, 2.
[30] *De la déesse syrienne* 39. Remarquons qu'il s'agit ici d'un thème mythologique, non d'une phase spécifique du culte des souverains.
[31] *Dial. des morts* 12, 2–3; 13, 1–4; 14, 1 et 4–6.
[32] *Dial. des morts* 13, 3 et 14, 6.
[33] *Dial. des morts* 14, 5.
[34] *L'ass. des dieux* 2.
[35] *Qu'il ne faut pas croire légèrement à la délation* 17–18.

Hèphestion et des apparitions de ce héros, en lui attribuant des guérisons et en publiant des oracles sous son nom; ils finirent par lui sacrifier comme à un dieu secondaire qui écarte les maux. Alexandre qui prenait plaisir à entendre tout cela finit par y croire lui-même et il se gonflait d'orgueil à la pensée que non seulement il était fils d'un dieu, mais encore qu'il avait le pouvoir de faire des dieux ... Ce fut en ce temps-là qu'Agathoclès de Samos, qui commandait une compagnie dans l'armée d'Alexandre et qui jouissait de l'estime de ce prince, faillit être enfermé avec un lion, parce qu'il était accusé d'avoir versé des larmes en passant devant le tombeau d'Hèphestion. Heureusement Perdiccas vint, dit-on, à son secours en jurant par tous les dieux et par Hèphestion lui-même que ce dieu lui était apparu en chair et en os dans une partie de chasse et lui avait recommandé de dire à Alexandre d'épargner Agathoclès, parce que, s'il avait pleuré, ce n'était pas que la foi lui manquât ou qu'il crût Hèphestion mort, mais c'est qu'il était ému au souvenir de leur amitié passée.»

Ptolémée XII Aulète, émule de Dionysos, est aussi attaqué indirectement pour ses prétentions dionysiaques: «A la cour de Ptolémée surnommé Dionysos, il y eut un homme qui accusa Démétrios, philosophe platonicien, de boire de l'eau et d'être le seul qui n'eût pas revêtu des habits de femme aux fêtes de Dionysos. Si Démétrios, appelé dès le lendemain matin, n'avait pas bu de vin sous les yeux de toute la cour, n'avait pas revêtu une robe de Tarente, frappé des cymbales et dansé, il aurait été mis à mort, sous prétexte qu'il n'approuvait pas la conduite du roi et qu'il critiquait et combattait ses goûts voluptueux.»[36]

Enfin, Lucien ne manque point d'ironiser sur l'empereur Néron «persuadé fermement que les Muses mêmes n'ont pas une voix plus agréable que la sienne ... car Apollon ne pourrait lui contester le prix de la cithare et du chant» et «croyant avoir surpassé tous les travaux d'Héraclès»[37].

Est-ce à dire que Lucien condamne sans remède le culte des souverains? Certainement pas. Il semble ne trouver rien à reprocher à ce qu'Aristote ait offert, par admiration, des sacrifices divins à Hermeias, tyran d'Atarnes[38], et même il admet ouvertement la possibilité de divinisation dans le cas d'Alexandre notamment et cela pour deux raisons. D'abord parce que le caractère exceptionnel des exploits du héros excusait que les hommes les aient cru émanés d'un dieu[39]. Ensuite parce que cette divinsation cachait des buts politiques recommandables: Alexandre peut s'excuser d'avoir accepté la réponse de l'oracle d'Ammon «parce qu'il l'estimait favorable à ses desseins» et plaider que les barbares, frappés d'épouvante, ne lui

[36] *Qu'il ne faut pas croire légèrement à la délation* 16; pour le commentaire du passage se reporter à notre article *Les Thiases dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque*, Chronique d'Egypte 41 (1946), surtout 156–158.

[37] *Néron ou le percement de l'isthme* 2–3, 7, 10 (mais l'œuvre est peut-être apocryphe).

[38] *L'Eunuque* 9.

[39] *Dial. des morts* 12, 5; voir aussi 14, 6; par contre, id. 14, 5, dit que la croyance en la divinité d'Alexandre diminuait la gloire de ses succès parce que ces derniers étaient toujours au-dessous de ce qu'on attendait d'un dieu.

résistèrent plus, croyant avoir affaire à un dieu[40]. De même certaines villes ou certaines îles apparaissent plus vénérables lorsqu'une tradition y place la naissance d'une divinité ou en fait la patrie d'un dieu[41].

Mais si Lucien reprend pour lui la citation de l'Odyssée «je ne suis pas un dieu; pourquoi me comparer aux immortels?»[42], s'il se montre intransigeant contre la divinisation des charlatans et philosophes à la manque, s'il n'admet le culte des souverains que pour des motifs politiques et encore à condition qu'ils ne soient pas entâchés d'abus, par contre il se révèle beaucoup plus tolérant pour un autre genre de divinisation d'humains, un genre que nous dénommerions volontiers symbolique, car il est souvent comme l'expression, le symbole de louanges, redevables soit aux artistes soit aux poètes.

Lucien paraît se moquer d'Hésiode qui prônait son inspiration céleste[43]; il admet toutefois que certaines qualités divinisent ou tout au moins rapprochent des dieux: la Vertu, l'Eloquence, l'Amour, l'Amitié, la Beauté[44]. Cette divinisation peut avoir l'avantage de perpétuer de bons exemples et, en louant ceux qui ont bien agi, «nous nous annexons leurs personnes d'après leurs actes ...»[45].

Que les poètes étendent ces comparaisons divines, les concrétisent, c'est leur droit, mais attention! ils sont seuls à le posséder et l'historien ne peut en faire usage. Lucien est formel: foin des panégyristes outranciers, «ces historiens semblent encore ignorer que la poésie et les poèmes ont un but et des règles qui leur sont propres et qui ne sont point ceux de l'histoire. La poésie jouit d'une liberté absolue et ne connaît qu'une loi, la fantaisie des poètes ... S'ils veulent louer Agamemnon, personne ne s'opposera a ce qu'ils le représentent avec la tête et les yeux de Zeus, avec la poitrine de Poséidon, son frère, avec la ceinture d'Arès, en un mot à ce qu'ils donnent le fils d'Atrée et d'Aéropè comme un composé de tous les dieux; car ni Zeus, ni Poséidon, ni Arès ne peuvent isolément donner l'idée complète de sa beauté. Mais l'histoire admet des flatteries de ce genre, qu'est-elle, sinon une poésie en prose, privée de la magnificence de langage de la poésie, mais gardant ses fictions invraisemblables, d'autant plus visibles qu'elles sont dépouillées de la mesure du vers[46]?

Encore ce droit des poètes ne manque-t-il pas de prêter le flanc à contestation! Et ceci nous vaut de la part de Lucien deux dialogues, «Les portraits» et «La dé-

---

[40] *Dial. des morts* 13, 1; 14, 1. Voir également les plaisantes réflexions de Samippos dans: *Le navire ou les souhaits*, 37–38.

[41] *Eloge de la patrie* 5.

[42] *Odyssée* XVI 187, dans *L'Icaroménippe ou le voyage aérien* 13; voir aussi *Dionysos* 5: «N'allez pas me prendre pour un corybante ou un homme complètement ivre parce que je me compare aux dieux.»

[43] *Conversation avec Hésiode* 1, 3, surtout 9.

[44] Vertu: *Les amours* 20; éloquence: id. 23 et *Eloge de Démosthène* 50; amour: *Les amours* 46; amitié (surtout Oreste et Pylade en Scythie): *Toxaris ou de l'amitié* 1–5, 7; beauté: *Kharidémos ou de la beauté* 6–7, 12, 15, 20.

[45] *Toxaris ou de l'amitié* 1, 5.

[46] *Comment il faut écrire l'histoire* 8; un éloge modéré est toutefois permis: id. 9.

fense des portraits»[47], où l'auteur oppose, en détails, la conception «pour» et la conception «contre» de la divinisation des humains par comparaison ou identification à une divinité du panthéon. Lykinos avait dit, à propos de la belle Pantheia de Smyrne, maîtresse de l'empereur Lucius Vérus, frère de Marc-Aurèle, «qu'elle dispute à l'Aphrodite d'or le prix de la beauté et qu'elle égale Athéna pour les travaux à la main»[48]. «La défense des portraits» voit s'afrronter les deux thèses: Lykinos maintenant ses dires et son ami Polystratos donnant un avis contraire basé sur les déclarations de l'intéressée elle-même. Bien que la discussion soit très longue, il ne nous paraît pas inutile de la rapporter.

Voici tout d'abord la thèse «négative» de Polystratos[48]: «Elle n'a eu d'ailleurs que des éloges pour ton ouvrage, sauf un point dont elle ne s'accommode pas, c'est que tu l'as assimilée à des déesses, à Hèra et à Aphrodite. «De pareilles louanges, disait-elle, sont trop au-dessus de moi et même de toute l'espèce humaine. Pour ma part, je n'aurais même pas voulu que tu me mettes en parallèle avec les héroïnes Pénélope, Arète et Théanô, loin de l'être avec les premières des déesses ... Je suis très religieuse et très timorée en ce qui regarde les dieux. Aussi ai-je peur de paraître ressembler à Cassiopée en acceptant de telles louanges. Cependant ce ne fut qu'aux Néréides qu'elle osa se comparer; quant à Hèra et à Aphrodite, elle les révérait. En conséquence, Lykinos, elle te prie de changer ces sortes de compliments; sinon, elle atteste les déesses que c'est contre son gré que tu les as écrits ... Ces traits en effet l'ont vivement contrariée; elle frissonnait en les lisant et elle priait les déesses de lui être propices ... Et, à dire vrai, je ne suis pas éloigné de partager son opinion. En les entendant lire pour la première fois, je n'avais rien vu à reprendre dans tes écrits, mais depuis qu'elle m'a signalé ce qu'elle réprouve, je commence à penser comme elle ... Quand on compare une femme à Aphrodite et à Hèra, que fait-on, sinon de dégrader ouvertement ces déesses? En ce cas, ce n'est pas le petit qui grandit par la comparaison, c'est plutôt le plus grand qui est diminué ... c'est nécessairement le dieu qu'on rapetisse ... Donc, Lykinos, retranche ces exagérations faites pour exciter l'envie.»

Et voici maintenant la réplique «positive» de Lykinos[49].

«... Le point sur lequel je dois me défendre, c'est qu'en modelant ta figure, je t'ai comparée à l'Aphrodite de Cnide, à celle des Jardins, à Hèra et à Athéna. Tu as trouvé cela excessif ... Il y a bien un vieux dicton qui assure que les poètes et les peintres n'ont pas de comptes à rendre, a fortiori, je pense, les panégyristes ... L'éloge est libre, aucune loi ne règle ses proportions. Son unique but est d'exalter et de rendre enviable, l'objet loué ... mais je te dirai plutôt que ... l'essentiel de la tâche d'un panégyriste est de trouver des comparaisons et des images qui soient parfaites ... Ecoute comment un poète célèbre a loué Glaucos: «Ni le vaillant Pol-

[47] Voir: M. Croiset, *Observations sur deux dialogues de Lucien, les portraits et la défense des portraits*, Ann. de l'assoc. pour l'encour. des Et. gr. 1879, p. 107–120, pour la discussion de la personnalité de Pantheia et la date de ces ouvrages.

[48] *Les portraits* 22 (cf. *Iliade* IX 389–390).

[49] *Défense des portraits* 7–14.

lux, ni le fils d'Alcmène au corps de fer n'auraient osé lever la main contre lui.» Tu vois à quels dieux il l'a comparé et même déclaré supérieur. Et ni Glaucos ne s'est indigné d'être égalé aux dieux qui veillent sur les athlètes, ni ces dieux n'ont tiré vengeance de Glaucos ni du poète pour l'impiété de son éloge. Tous les deux au contraire ont joui de l'estime et de l'admiration des Grecs ...

Mais puisque tu as parlé de flatterie ... je veux distinguer et définir pour toi l'œuvre du panégyriste et l'exagération du flatteur. Le flatteur, qui ne loue que par intérêt et qui se soucie peu de la vérité, croit devoir en toute occasion pousser l'hyperbole à l'excès; il ment, il tire de son imagination la plupart des qualités qu'il t'attribue ... Par contre, celui qui loue pour louer, non seulement ne ment pas et n'attribue pas à son sujet des qualités qui lui sont étrangères, mais, il prend les avantages que la nature lui a donnés, si petits soient-ils, et les amplifie ...

... Tu as dit: 'Je te permets de louer ma beauté ... mais non de m'assimiler à des déesses, moi qui ne suis qu'une femme.' Je te répondrai: Ce n'est pas à des déesses, ô la meilleure des femmes, que je t'ai assimilée, mais à des ouvrages de pierre, d'airain ou d'ivoire fabriqués par de grands artistes. Or il n'y a pas d'impété, que je sache, à comparer à des hommes les ouvrages des hommes ...

Et si je t'ai comparée, voire très souvent, à ces déesses elles-mêmes ... beaucoup de grands poètes avaient frayé cette route avant moi, principalement Homère ... Il n'est pas possible qu'on me condamne sans le condamner aussi ... Lorsqu'il dit de Briséis, pleurant Patrocle, qu'elle est semblable à Aphrodite d'or ... ou ajoute: 'alors cette femme semblable aux déesses répondit en pleurant', le hais-tu, jettes-tu son livre ou lui accordes-tu le droit de traiter l'éloge comme il lui plaît ? Si tu le lui refuses, une longue suite de siècles le lui a donné, et personne ne l'a jamais critiqué sur ce point ... Veut-il peindre Agamemnon ? ... Pour les yeux et la tête, dit-il, il est semblable à Zeus, pour la ceinture à Arès, pour la poitrine à Poséidon. Il divise son héros en ses divers membres pour les comparer à tous ces dieux. Tel autre est, dit-il, pareil à Arès, fléau des mortels ... Le Phrygien, fils de Priam, est semblable aux dieux et le fils de Pélée est pareil à une divinité. Mais je reviens aux exemples féminins. Tu sais qu'Homère dit dans un passage 'semblable à Artémis ou à Aphrodite d'or' et dans un autre: 'C'est ainsi qu'Artémis va par la montagne ...' Enfin ces sortes de libertés sont si nombreuses dans Homère qu'il n'est aucun endroit de ses poèmes qui ne soit embelli de comparaisons avec les dieux. En conséquence, ou qu'on les efface, ou qu'on nous accorde à nous aussi la même licence ...

Mais on va jusqu'à usurper les noms mêmes des dieux. Combien de gens se font appeler Dionysios, Héphestion, Zénon, Poséidonios, Hermès ? La femme d'Evagoras, roi de Chypre, se nommait Lèto, et pourtant la déesse ne s'en offusqua pas, elle qui pouvait la changer en pierre comme Niobé. Je ne parle pas des Egyptiens qui sont les plus superstitieux de tous les hommes et qui abusent à satiété des noms des dieux ... Par conséquent, tu n'as pas à être si scrupuleuse en matière d'éloge; car si j'ai commis dans mon ouvrage quelque faute envers la divinité, tu n'en es pas responsable ... C'est moi que les dieux puniront après avoir puni d'abord

Homère et les autres poètes. En tout cas, ils n'ont pas encore puni le prince des philosophes, qui a dit que l'homme était une image de la divinité.»

Cette citation anormalement étendue valait la peine d'être méditée, car elle reflète vraisemblablement, sur la divinisation des humains, les opinions des esprits cultivés et indépendants du IIe siècle. Les adversaires du procédé arguent que ces comparaisons sont excessives, qu'elles risquent, par leur impiété, d'attirer des châtiments divins et que, loin d'élever le bénéficiaire humain, elles dégradent la divinité. Les partisans, eux, ripostent que le panégyriste est libre de choisir ses moyens: il se distingue du flatteur en ce sens qu'il exalte des qualités réelles; que ses comparaisons sont limitées à des images de la divinité[50] et ne visent pas la divinité en soi; que même si elles dépassent ces limites, elles ont l'excuse de l'art et peuvent revendiquer d'illustres précédents, Homère et Platon entre autres: donc, relevant uniquement d'un artifice de style, elles n'avilissent nullement la religion et n'ont pas à redouter d'irriter les dieux.

La conclusion est que, pour un être intelligent, la seule divinisation tolérable d'un humain est celle qui n'excède par la portée d'une comparaison artistique. Même sous la plume d'un poète il ne peut y avoir autre chose. Bien fol est celui qui veut davantage. Seule une raison politique importante peut être invoquée par un souverain pour l'excuser de transgresser cette loi, et encore! De toute façon, l'historien doit s'abstenir de semblables divinisations.

Briguer de devenir dieu est un orgueil insensé. Comme Lucien le déclare à un bibliomane ignorant, il ne suffit pas qu'un flûtiste ou un efféminé quelconque endosse une peau de lion et tienne une massue pour devenir un Héraclès[51]. Souvent «ceux qui approchent le plus de la divinité sont ceux qui ont le moins de besoins»... et le moins d'ambitions divines!

---

[50] *Défense des portraits* 17–28.

[51] C'est ainsi que Lucien, *Songe ou vie* 8, ne s'indigne pas que Phidias, Polyclète, Myron et Praxitèle, artistes illustres, soient adorés avec leurs dieux ou plus exactement avec les représentations qu'ils ont faites de ces dieux.

[52] *Contre un bibliomane ignorant* 23. Sur la conception d'Horace: L. Delatte, *Caelum ipsum petimus stultitia* ... Antiqu. Class. 4 (1935), 309–336.

[53] *Le Cynique* 12. On avait dit de même de Pompée: «Plus tu te montres homme et plus tu parais dieu.» Cf. Plut. *Pompée* 28.

# Bücherbesprechungen

*Martin von den Bruwaene:* **La société et les institutions de l'antiquité classique.** Tome I: Le miracle grec: L'orient préclassique et la Grèce jusqu'à l'époque de Démosthène. L'Edition Universelle, Bruxelles 1947. 395 S.

Es handelt sich bei diesem Buch um Vorlesungen, die der Verf. an der Faculté de Philosophie et Lettres de Saint-Louis in Brüssel gehalten hat und die er nun als Lese- und Nachschlagewerk für seine Studenten herausgibt. Der vorliegende Band ist der erste einer Reihe von insgesamt vier Bänden. Die äußere Darbietung sieht verlockend aus: schönes Papier, zahlreiche und ausführlich erläuterte Illustrationen, klare und übersichtliche Gliederung des Textes und ziemlich viele bibliographische Angaben an der Spitze jedes Kapitels. So sind technisch so ziemlich alle Ansprüche, die man billigerweise stellen darf, erfüllt. Man wird es dem Verf. auch nicht verargen, daß er, seiner persönlichen Neigung folgend, die politische Geschichte deutlich und die Kulturgeschichte ganz stark zurücktreten läßt und sich im ganzen auf die Entwickung von Staat und Gesellschaft im juristisch-soziologischen Sinne beschränkt. Man wird sich höchstens ein wenig über den Untertitel „Le miracle grec" wundern; denn dabei wird man doch eher an Gestalten wie Sappho, Sophokles oder Platon denken als gerade an die attische Verfassungsgeschichte, die nicht so gar viel Mirakulöses an sich ha . Doch dieser Schönheitsfehler ist eine Kleinigkeit angesichts der leider notwendigen generellen Feststellung, daß dieses Buch ganz bedenklich unter dem Niveau der sonst so hervorragenden belgischen Altertumswissenschaft steht. Das muß ohne Schonung gesagt werden, gerade weil es sich um ein Buch handelt, das für weite Verbreitung bestimmt scheint. Schlimm sind nicht so sehr die reinen Sachfehler, als vielmehr die Primitivität der Interpretationen. Wir greifen nur einige Beispiele heraus: Seite 223 wird behauptet, in Athen sei der Kult Heras durch denjenigen Athenas verdrängt worden, weil Hera eine verheiratete Frau, Athena aber eine „jeune femme essentiellement grecque, jeune, sérieuse, guerrière" gewesen sei. Seite 286 wird Xerxes charakterisiert als „une sorte de bouffon mégalomane". Seite 306 wird erzählt, wie Aspasia als Gattin des Perikles „organisa des cercles d'éloquence ... bientôt elle fut à la tête d'une véritable école d'élocution". Seite 339f. wird Sokrates und Platon je eine Viertelseite reserviert; die inhaltliche Dürftigkeit (ebenso wie bei der Behandlung der Tragödie Seite 264ff. und 317ff.) ist derart, daß man annehmen muß, der Verf. habe von dem, was man wirklich „miracle grec" nennen könnte, keine blasse Ahnung. Mehr Beispiele zu bringen lohnt sich nicht. Es ist ein Buch, vor dem leider nur gewarnt werden kann. O. G.

*Dag Norberg:* **L'olympionique, le poète et leur renom éternel.** Contribution à l'étude de l'ode I, 1 d'Horace. (= Uppsala Universitets Arsskrift 1945, 6). Uppsala 1945, 42 S.

Diese Arbeit ist der Versuch einer neuen Interpretation von Hor. c. I, 1. Sie will zeigen, daß der Hauptteil des Gedichtes nicht ein einheitliches System der Lebensgüter darstellt, sondern daß zwei Elemente zu sondern sind: ein Mittelteil, in welchem verschiedene Lebenstypen, die allbekannt und dem Horaz geläufig waren, aufgereiht werden, und das erste und das letzte Glied, der Olympionike und der Dichter, die für sich stehen und in einem für das Verständnis des Ganzen entscheidenden Sinne auf einander bezogen sind. Der Verfasser sieht die Absicht Horazens darin, den Olympioniken und den Dichter zusammenzunehmen als zwei Menschen höchster Art, die beide in einem einzigartigen Sinne auf unsterblichen Ruhm hoffen dürfen, so wie sie auch in Pindars Epinikien zusammengehören.

Zuzugeben ist dem Verfasser, daß der Aufbau der Liste in jenem Gedichte bis heute noch nicht ganz befriedigend hat erklärt werden können. Es ist ja auch die Geschichte dieses Motivs im Ganzen noch nicht geschrieben, obschon sie nicht nur die Dichtung, sondern ebenso sehr die Ethik (die philosophische Bioi-Lehre) interessiert. Was aber im übrigen die These des Verfassers unhaltbar macht, das hat im wesentlichen Gunnar Carlsson im Eranos

Rudbergianus (1946) 404ff. inzwischen ausgesprochen. Zwei Dinge vor allem sind vom Verfasser übersehen worden: einmal die völlig feste Priamelform und sodann, daß die präzise Ausführung des ersten Typus (also des Olympioniken) lediglich auf das bekannte Streben zurückgeht, Allgemeines durch die Nennung bestimmter Namen und Anführung von Einzelheiten zu konkretisieren. Würde man den ersten Typus von den spätern grundsätzlich abheben, so ergäbe sich eine absonderliche Zerstörung einer klassischen Kompositionsform, die man Horaz kaum zutrauen darf.

Zweifellos hat aber die Arbeit das Verdienst, einmal mehr darauf aufmerksam gemacht zu haben, wieviele ungeklärte Fragen noch in den berühmtesten Gedichten Horazens verborgen sind. O. G.

**Griechische Epigramme,** deutsch mit einer Einführung von Emil Staiger, Atlantis-Verlag, Zürich 1946.

Dieselbe Meisterschaft des Übersetzens, die Emil Staiger schon an den Tragödien des Sophokles bewährt hatte, erweist sich hier an fünfzig der schönsten griechischen Epigramme, vorzugsweise des Aklepiades, der Anyte und – wie billig – des Kallimachos. Zweifellos ist ein Maximum dessen erreicht, was unter der Voraussetzung peinlichster Treue in Wort- und Versordnung an innerer Gleichwertigkeit überhaupt erhofft werden darf. Aber gerade darum wird man sich auch nicht scheuen, einzugestehen, daß ein reinliches Gelingen in diesen Dingen nicht möglich scheint. Ein Wort, das hier eine Nuance zu viel, dort zu wenig sagt, ist immer wieder unvermeidlich. Und so und so oft muß die straffe Subordination der Sätze im Griechischen, die der Knappheit ein kleines Stück Intellektualität beigibt, ersetzt werden durch eine einfache Koordination, die wiederum den Ton ein wenig ins Volksliedhafte verschiebt. Abgesehen davon, daß jede moderne deutsche Übersetzung in die antiken Texte ein Element des «Schwebens», Hintergründigkeiten und Untertöne hineinbringt, die mindestens in dieser Art dem Epigramm fern sind.

Aber ein schönes und kühnes Werk ist auch diese Übersetzung und, wenn sie den bedächtig lesenden Leser dazu bringt, die unaufhebbare Eigenart des Griechischen und des Deutschen noch entschiedener zu empfinden als bisher, so ist das kein geringer Gewinn. O. G.

# Mitteilungen

Es dürfte interessieren, im nachfolgenden den Plan einer in Deutschland vorbereiteten Reihe antiker klassischer Texte (mit kritischem Apparat, deutscher Übersetzung und Anmerkungen) zu lesen:

## „DAS WORT DER ANTIKE"

*Hueber Verlag München*

*1. Griechische Reihe*

| | |
|---|---|
| Apollonhymnus | Doz. Dr. Patzer, Marburg |
| Demeterhymnus | Prof. Dr. Deichgräber, Göttingen |
| Hesiod: Theogonie | Prof. Dr. K. Koch, Erlangen |
| Aischylos: Hiketiden | Prof. Dr. Hommel, Heidelberg |
| Sophokles: Oedipus Colon. | Prof. Dr. Wolff, Frankfurt |
| Euripides: Iphig. Taur. | Prof. Dr. Harder, Possenhofen |
| Aristophanes | Prof. Dr. E. Wüst, München |
| Menander | Prof. Dr. E. Wüst, München (*vor der Vollendung*) |
| Hippokrates: Heil. Krankheit | Prof. Dr. Deichgräber, Göttingen |
| Platon: Frühdialoge | Doz. Dr. Langerbeck, Homburg |
| Staat VI/VII | Prof. Dr. Hoffmann, Heidelberg |
| Menon | Prof. Dr. Herter, Bonn |
| Menexenos | Prof. Dr. Wolff, Frankfurt |
| Phaidros | Prof. Dr. Pfister, Würzburg |
| Kritias | Dr. Kerschensteiner, München |
| Xenophon: Memorabilien | Dr. Beutler, München |
| Aristoteles: Staat d. Ath. | Doz. Dr. Hölscher, München |
| Von der Seele | Prof. Dr. Wilpert, Bad Hals |
| de part. anim. | Prof. Dr. Stegemann, Gräfelfing (*vor der Vollendung*) |
| Eth. Nic. | Prof. Dr. Schottländer, Dresden |
| Ps. Aristoteles: Von der Welt | Dr. habil. Strohm, München (*vor der Vollendung*) |
| Ps. Kallisthenes: Alexanderroman | Prof. Dr. Pfister, Würzburg |
| II. Macabäer | Prof. Dr. Deichgräber, Göttingen |
| Lukian: Wie man Gesch. schr. soll | Prof. Dr. Bengtson, München |
| Makrobioi | Prof. Dr. Bengtson, München |
| Arrian: Indike | Dr. K. Hoffmann, München |
| Dion: Olymp. Euboic. Troic. Borysth. de regno I | Dr. Rahn, Frankfurt |
| Anonymus: de sublim. | Dr. Voit, München |
| Apollonios von Tyana | Prof. Dr. C. Schneider, Flomborn |
| Dorotheos | Prof. Dr. Stegemann, Gräfelfing (*fertig*) |
| Tryphiodor: Eroberung Ilions | Dr. Färber, München (*vor der Vollendung*) |
| Kolluthos: Raub der Helena | Dr. Färber, München (*vor der Vollendung*) |
| Philon: in Flacc., leg. ad C. | OStDir. Dr. Früchtel, Ansbach |
| Justin: Apologie | Doz. Dr. W. Schmidt, Köln |
| Origenes: Vom Gebet, Üb. d. Mart. | OSTDir. Dr. Früchtel, Ansbach |
| Zeugnisse z. Christent. Konstant. | Prof. Dr. Dölger, München |
| Athanasios: vita Antonii | Doz. Dr. Zeller, Marburg |
| Palladius: Leben d. hl. Chrysost. | OStDir. Dr. Früchtel, Ansbach |
| Geistliche Gnomologien | Dr. Beck, München |

| | |
|---|---|
| Hymnenschatz der Ostkirche | Prof. Dr. Dölger, München |
| Anthol. Palat. in Auswahl | Prof. Dr. Dölger, München |
| Antike Musik | Prof. Dr. Vetter, Berlin |
| Origenes: c. Cels. | Doz. Dr. Hatto Schröder, Menden |

*Noch in Verhandlung:*

| | |
|---|---|
| Origenes: de princ. | Prof. Dr. Benz, Marburg |
| Plutarch: vitae | Prof. Dr. Ziegler, Göttingen |

Erneuerung der Overbeckschen Schriftquellen in Form einer Kollektivarbeit

*2. Lateinische Reihe*

| | |
|---|---|
| Röm. Hist. Fragm. | Dr. Ehlers, Thes. l. L. |
| Terenz | Prof. Dr. Egermann, München |
| Catull | Prof. Dr. Bickel, Bonn |
| Lukrez | Prof. Dr. Egermann, München |
| Vergil: Aeneis | Prof. Dr. Egermann, München |
| Georgica | Dr. Richter, Ansbach (*vor der Vollendung*) |
| Ovid: met. | Dr. Ehlers, Thes. l. L. |
| fasti | Dr. Ehlers, Thes. l. L. |
| Juvenal | Prof. Dr. Knoche, Hildesheim (*fertig*) |
| Cicero: de re publ. | Prof. Dr. Büchner, Freiburg |
| Laelius | Dr. Feger, Freiburg (*fertig*) |
| Seneca: de brev. vitae | Prof. Dr. Dahlmann, Marburg (*fertig*) |
| de beneficiis | Prof. Dr. Schottländer, Dresden |
| tragg. | Dr. Steidle, Ebersberg |
| Sallust | Dr. Steidle, Ebersberg |
| Tacitus: dialogus | Dr. Hormann, München |
| Agricola | Dr. Feger, Freiburg (*vor der Vollendung*) |
| Columella | Prof. Dr. Becher, Großschönau |
| Ammianus Marcellinus | Prof. Dr. Hartke, Göttingen |
| Ausonius: Mosella | Dr. habil. Langosch, Berlin |
| Apuleius: met. | Dr. habil. Langosch, Berlin |
| Minucius Felix | Dr. Beutler, München (*fertig*) |
| Firmicus Maternus: de errore prof. | Prof. Dr. Ziegler, Göttingen |
| Augustin: de ord. | Dr. Hörmann, München |
| civitas | Prof. Dr. Stach, Ringingen |
| confessiones | Prof. Dr. Stach, Ringingen |
| retractationes | Prof. Dr. Stach, Ringingen |
| Boethius: de trinit. | Doz. Dr. Zeller, Marburg |
| consol. | Doz. Dr. Zeller, Marburg |
| Cassiodor: institut. | Prof. Dr. Lehmann, München |
| Einhard: vita Caroli Magni | Prof. Dr. Lehmann, München (*vor der Vollendung*) |
| Klassische Studien im 8.–10. Jh. | Doz. Dr. Bischoff, München |

Nähere Auskünfte erteilt: Dr. R. Beutler, Blütenstraße 2III, München 13.